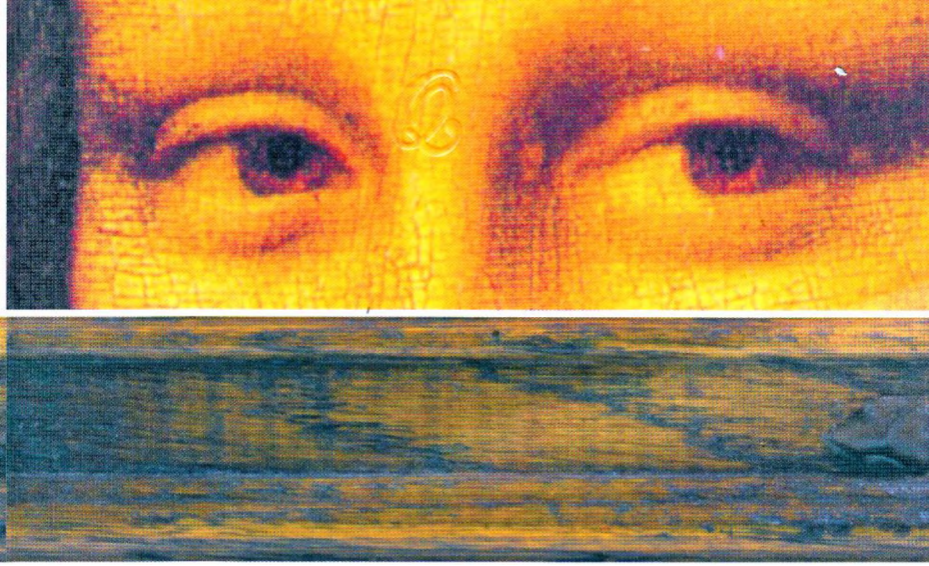

Charles

Taylor

Fuentes del yo

La construcción de la identidad moderna

Paidós *Surcos 21*

Fuentes del yo

SURCOS

Títulos publicados:

1. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*
2. K. Armstrong, *Historia de Jerusalén*
3. M. Hardt-A. Negri, *Imperio*
4. G. Ryle, *El concepto de lo mental*
5. W. Reich, *Análisis del carácter*
6. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
7. H. Shanks (comp.), *Los manuscritos del Mar Muerto*
8. K. R. Popper, *El mito del marco común*
9. T. Eagleton, *Ideología*
10. G. Deleuze, *Lógica del sentido*
11. Tz. Todorov, *Crítica de la crítica*
12. H. Gardner, *Arte, mente y cerebro*
13. C. G. Hempel, *La explicación científica*
14. J. Le Goff, *Pensar la historia*
15. H. Arend, *La condición humana*
16. H. Gardner, *Inteligencias múltiples*
17. G. Minois, *Historia de los infiernos*
18. J. Klausner, *Jesús de Nazaret*
20. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*
21. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*

Charles Taylor

Fuentes del yo

La construcción de la identidad moderna

PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Sources of the self. The making of the modern identity*
Publicado en inglés por Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Traducción de Ana Lizón

Revisión técnica de Ramón Alfonso Díez

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta obra se publica con la ayuda del Conseil des Arts de Canadá y del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Comercio Internacional de Canadá.

1ª edición, 1996
1ª edición en la colección Surcos, 2006

CREATIVE COMMONS

© 1989 by Charles Taylor
© de la traducción, Ana Lizón
© 2006 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1848-3
Depósito legal: B-92/2006

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energía, 11-27 - 08850 Gavá (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Milou

SUMARIO

Prólogo 11

Primera parte
LA IDENTIDAD Y EL BIEN

1. Marcos referenciales ineludibles 19
2. El yo en el espacio moral 49
3. La ética de la inarticulación. 87
4. Las fuentes morales 137

Segunda parte
INTERIORIDAD

5. Topografía moral 161
6. El autodominio de Platón 167
7. «In interiore homine». 183
8. Descartes: la razón desvinculada 203
9. Locke: el yo puntual 223
10. Análisis de «l'humaine condition» 247
11. La naturaleza interior 257
12. Una digresión sobre la explicación histórica 275

Tercera parte
LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA CORRIENTE

13. «Dios gusta de los adverbios» 289
14. El cristianismo racionalizado. 321

15. Los sentimientos morales 341
16. El orden providencial 365
17. La cultura de la modernidad 393

Cuarta parte
LA VOZ DE LA NATURALEZA

18. Horizontes fracturados 419
19. La Ilustración radical 441
20. La naturaleza como fuente 485
21. El giro expresivista 503

Quinta parte
LENGUAJES MÁS SUTILES

22. Nuestros contemporáneos victorianos 537
23. Visiones de la edad posromántica 571
24. Las epifanías del modernismo 619
25. Conclusión: los conflictos de la modernidad 669

Notas 705
Índice analítico y de nombres 787

PRÓLOGO

Me resultó muy difícil escribir este libro. Tardé muchos años en escribirlo y en varias ocasiones cambié de parecer sobre aquello que debía examinar. Ello se debió en parte a la razón tan común de que por largo tiempo no supe con certeza qué era lo que quería decir. En parte fue debido a la muy ambiciosa naturaleza de la empresa que implica articular y escribir una historia de la identidad moderna. Con este término quiero designar el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno.

Pero también quería mostrar cómo los ideales y las proscripciones de dicha identidad —lo que ésta pone de relieve y lo que sitúa en segundo plano— configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje, por regla general sin que nos percatemos de ello. Doctrinas supuestamente derivadas del sobrio examen de algún ámbito en el cual no se impone, ni podría imponerse, el yo, reflejan en realidad, mucho más de lo que nos damos cuenta, los ideales que contribuyeron a constituir dicha identidad. Pienso que esto es eminentemente cierto respecto a la epistemología representacional que va desde Descartes hasta Quine.

Además, este retrato de nuestra identidad tiene como objetivo servir como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad. Esta cuestión, es decir, lograr comprender las impresionantes transformaciones de nuestra cultura y sociedad en el decurso de los tres últimos siglos y, en cierto modo, centrarlos, continúa preocupándonos. Las obras de grandes pensadores modernos como Foucault, Habermas y MacIntyre se centran en ello. Otros, aunque no se ocupen de ello expresamente, presuponen, en la actitud que adoptan, una cierta imagen de lo sucedido, aun cuando sea de

rechazo, hacia el pensamiento y la cultura del pasado. La mía no es una obsesión gratuita. No es posible entendernos a nosotros mismos si no abordamos esa historia.

Pero no me satisfacen los enfoques actuales sobre este tema. Algunos son optimistas y nos perciben como si hubiésemos ascendido a un *plateau* superior; otros presentan una imagen de decadencia, de pérdida, de olvido. Ninguno de los dos me parece acertado: los dos ignoran completamente algunos de los más importantes rasgos de nuestra situación. Aún está por entender la insólita combinación de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza la Edad Moderna. Percibir plenamente la complejidad y la riqueza de la Edad Moderna es percibir, primero, en qué medida estamos inmersos en ella, pese a todos los intentos de rechazarla; y, segundo, cuán superficiales, parciales y sesgados son los juicios que sobre ella intercambiamos.

No obstante, no creo que sea posible abarcar tal riqueza y complejidad si no entendemos la manera en que se ha desarrollado la concepción moderna del yo, partiendo de imágenes precedentes sobre la identidad humana. Este libro trata de definir la identidad moderna describiendo su génesis.

Me concentro en tres importantes facetas de dicha identidad: primero, en la interioridad humana, en el sentido que de nosotros mismos tenemos como seres con profundidad interior, y en la noción, relacionada con ello, de que somos «yos»; segundo, en la afirmación de la vida corriente que se desarrolló en el primer período moderno; y tercero, en la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior. La primera intento trazarla desde Agustín, continuando con Descartes y Montaigne, hasta llegar a nuestra época; para la segunda parto de la Reforma, siguiéndola a través de la Ilustración, hasta sus formas contemporáneas; y a la tercera la describo desde su origen, a finales del siglo XVIII, a través de las transformaciones del siglo XIX, hasta sus manifestaciones en la literatura del siglo XX.

El cuerpo principal del libro, que abarca desde la segunda parte a la quinta, se ocupa de esbozar esta imagen del desarrollo de la identidad moderna. En el tratamiento se combina lo analítico con lo cronológico. Pero, puesto que mi modo de proceder implica trazar las conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien, pensé que no podía lanzarme a este estudio sin una cierta argumentación preliminar acerca de dichos

vínculos, Parecía absolutamente necesario hacerlo así, dado que las filosofías morales dominantes en la actualidad tienden a oscurecer esas conexiones. Para verlas es necesario apreciar el lugar en el que se sitúa el bien, en más de un sentido, dentro de nuestra perspectiva moral y en nuestra vida. Pero eso es precisamente lo que, al parecer, a las filosofías morales contemporáneas les cuesta más reconocer. El libro, pues, comienza con una sección que intenta plantear muy sucintamente el asunto en cuestión, para con ello hacerse una idea de la relación que existe entre el yo y la moral, noción que luego irá reapareciendo a lo largo del resto del libro. A quienes aburra profundamente la filosofía moderna, posiblemente, preferirán saltarse la primera parte. A quienes les aburre la historia, si por un azar se encontraran con este libro entre sus manos, no deberían leer nada más.

El estudio, como ya he indicado, es un preludio al hecho de ser capaces de abordar los fenómenos de la modernidad de un modo más provechoso y menos sesgado que el habitual. No hay espacio en este libro, ya de por sí suficientemente extenso, para esbozar los trazos de una alternativa a estos fenómenos en gran escala. He de dejarlo, como también el análisis que vincula la identidad moderna con la epistemología y la filosofía del lenguaje, para otros trabajos venideros. No obstante, en el último capítulo intento exponer lo que fluye de esta versión del surgimiento de la identidad moderna. En breve, que dicha identidad es mucho más rica en fuentes morales que lo que están dispuestos a admitir sus detractores, pero que su riqueza resulta invisible por el empobrecimiento del lenguaje filosófico de sus más incondicionales defensores —situación ésta quizá sin precedentes en la historia de la cultura—. Entender la modernidad correctamente es un ejercicio de recuperación. En mi conclusión trato de explicar las razones por las que creo que este ejercicio es importante, incluso apremiante.

La preparación de este libro me ha llevado mucho tiempo y durante este período me he beneficiado enormemente de los diálogos mantenidos con los colegas del All Souls College, por regla general en Oxford, y en McGill, Berkeley, Francfort y Jerusalén, en los que participaron James Tully, Hubert Dreyfus, Alexander Nehamas, Jane Rubin, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Micha Brumlik, Martin Löw-Beer, Hauke Brunkhorst, Simone Chambers, Paul Rosenberg, David Hartman y Guy Stroumsa. La invitación de Lawrence

Freeman y el Benedictine Priory de Montreal para impartir las *John Main Memorial Lectures* me proporcionó una inestimable ocasión para desarrollar la imagen de la modernidad que intentaba configurar, y los diálogos posteriores me fueron de gran ayuda.

Pero no hubiera sido posible completar el proyecto sin contar con el año que pasé en el Institute for Advanced Study en Princeton. Quedo sumamente agradecido a Clifford Geertz, Albert Hirschman y Michael Walzer, tanto por el año de investigación de que disfruté como por las valiosas discusiones que mantuvimos durante aquellos días en el inigualable entorno del Instituto. Deseo también expresar mi agradecimiento al National Endowment for the Humanities, el cual proporcionó las subvenciones que hicieron posible aquel año.

Quedo también en deuda de gratitud con el Canada Council por haberme otorgado la Isaak Killam Fellowship, que me permitió disfrutar de otro año de excedencia. Éste resultó crucial. Gracias también a la Universidad de McGill por el año sabático, y al Social Sciences and Humanities Research Council of Canada por la Sabbatical Leave Fellowship que me permitió completar mi trabajo.

También debo expresar mi agradecimiento a la Universidad de McGill por una subvención para la investigación que sirvió para reelaborar el trabajo y preparar el índice.

Estoy muy agradecido a Mette Hjort por sus comentarios sobre el manuscrito. Me complace dar las gracias a Alba y Miriam por sus valiosas sugerencias, a Karen y a Bisia por ponerme en contacto con dimensiones poco familiares de la existencia y a Beata por su pragmatismo refrescante. También doy las gracias a Gretta Taylor y a Melissa Steele por su ayuda en la preparación de la última versión del manuscrito para la publicación, y a Wanda Taylor porque corrigió las pruebas y preparó el índice.

Estoy muy agradecido a la Macmillan Publishing Company y a A. P. Watt Ltd., en representación de Michael B. Yeats y Macmillan London Ltd., por su autorización para citar versos de W. B. Yeats, «Among Schoolchildren», reimpreso de *The Poems of W. B. Yeats: A New Edition*, edición a cargo de Richard J. Finneran, © 1928 by Macmillan Publishing Company, © renovado en 1956 by Georgie Yeats; a New Directions Publishing Corporation por su autorización para citar «In a Station of the Metro», de Ezra Pound, tomado de *Personae: Collected Poems of Ezra Pound*, © 1926 by Ezra Pound

y reimpreso por New Directions (1949); a Faber and Faber Ltd. and Random House, Inc., por su autorización para citar una estrofa de la primera versión de «September 1, 1939», © 1940 by W. H. Auden y reimpreso de *The English Auden: Poems, Essays, and Dramatic Writings, 1927-1939*, de W. H. Auden, edición a cargo de Edward Mendelson; y a Random House, Inc., por su autorización para citar la traducción de Stephen Mitchell del poema «Panther», de R. M. Rilke, © 1982 by Stephen Mitchell y reproducido de *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Los poemas de Paul Celan, «Weggebeizt», «Kein Halbholz» y «Fadensonnen», se reproducen de *Gesammelte Werke*, II (1983) con la autorización de Suhrkamp Verlag; las traducciones inglesas de estos poemas son © 1972, 1980, 1988 by Michael Hamburger y se reproducen de *Poems of Paul Celan* con autorización de Persea Books and Anvil Press Poetry Ltd. Las citas de Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil*, © 1955, 1962 by New Directions Publishing Corporation se reproducen con permiso de New Directions. Los extractos de «In the Middle of Life» de Tadeusz Różewicz y «The Stone» de Zbigniew Herbert se toman de *Postwar Polish Poetry*, edición y traducción a cargo de Czesław Miłosz, © 1965 by Czesław Miłosz, reimpreso por Doubleday, a division of Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group, Inc.

Primera parte

LA IDENTIDAD Y EL BIEN

Capítulo 1

MARCOS REFERENCIALES INELUDIBLES

1.1

En este trabajo me propongo explorar varias facetas de lo que denominaré la «identidad moderna». Una primera aproximación a lo que significa sería decir que implica rastrear nuestra noción moderna de lo que es ser un agente humano, una persona o un yo. No obstante, muy pronto en esta investigación se hace evidente que es imposible esclarecerla sin antes ahondar en la comprensión cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien. La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos.

En esta primera parte quiero referirme a esa conexión, antes de profundizar, en las partes segunda a quinta, en la historia y el análisis de la identidad moderna. No obstante, en esta parte preliminar ya se presenta otro obstáculo. Gran parte de la filosofía moral contemporánea, en particular, pero no únicamente, en el mundo angloparlante, se ha centrado tan restrictivamente en la moral, que los planteamientos de algunas de las conexiones clave que quiero trazar aquí resultan incomprensibles. Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad o, como Iris Murdoch ha reflejado en su obra, como el enfoque privilegiado de la atención y la voluntad.[1] Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso.

En gran medida, lo que me propongo hacer en esta primera parte va dirigido al intento de ampliar el ámbito de las legítimas des-

cripciones morales con que contamos, y en algunos casos recuperar ciertos modos de pensamiento y descripción que, desafortunadamente, se han presentado como problemáticos. Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos. En términos más amplios, quiero explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual. Al hacerlo procuraré dilucidar lo que significa dicho trasfondo y qué papel desempeña en nuestras vidas. Es aquí donde se introduce un importante elemento de recuperación porque gran parte de la filosofía contemporánea ha omitido esa dimensión de nuestras creencias y conciencia morales, y hasta diríamos que la ha desestimado por confusa e irrelevante. Espero demostrar, contra esa actitud, cuán esencial es dicha dimensión.

En el párrafo anterior me he referido a las intuiciones «morales y espirituales». De hecho me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como «moral». Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias. En una definición amplia todo ello caería bajo el rótulo de cuestiones morales, pero algunas de ellas conciernen muy estrechamente a lo relativo al yo o están demasiado cerca de la materia con la que se hacen nuestros ideales para poder clasificarlas como temas morales en el léxico de la mayoría de la gente. Más bien atañen a lo que hace que valga la pena vivir.

Lo que éstas tienen en común con las cuestiones morales y lo que las hace merecedoras del vago término de «espirituales», es el hecho de que en todas ellas se implica lo que en otro lugar he llamado una «fuerte valoración»,[2] es decir, implican las discriminaciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos. Así que, de igual manera que no se puede juzgar como lapso moral el hecho de que yo viva una vida anodina e insatisfactoria, describirme en esos términos es,

sin embargo, condenarme en nombre de un parámetro que debo reconocer, independientemente de mis apetencias y deseos.

Quizás el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad, de los demás. Ésos son los mandatos que infringimos cuando matamos o dañamos a los demás, cuando nos apoderamos de su propiedad, les atemorizamos y robamos la paz o, incluso, cuando les negamos ayuda si tienen problemas. Prácticamente todo el mundo percibe esos mismos mandatos que son y han sido siempre reconocidos en todas las sociedades humanas. Naturalmente que el abanico de los mandatos varía notoriamente: las sociedades antiguas, y algunas de las actuales, restringen la clase de sus beneficiarios a los miembros de su tribu o raza, excluyendo a los foráneos, que se convierten en víctimas de vejaciones, e incluso en reos del castigo de la definitiva pérdida de estatus. Pero todos piensan que esos mandatos les son impuestos por una clase de personas y para la mayoría de nuestros coetáneos esa clase es coextensiva con la raza humana (y para quienes creen en los derechos de los animales aún va más lejos).

De lo que aquí se trata es de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, en gran medida, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación. Parece que existe la compunción natural e innata al infligir la muerte o lesiones a otra persona, la inclinación a socorrer a los heridos o a quienes se encuentren en peligro. La cultura y la crianza pueden ayudar a definir las lindes de los «otros» relevantes, pero no parece que en sí mismas generen la reacción básica. Eso era precisamente lo que creían los pensadores del siglo XVIII, especialmente Rousseau: la existencia de una disposición natural para compadecerse de los demás.

Las raíces del respeto a la vida y a la integridad parecen adentrarse hasta ahí y quizá conecten con la casi universal tendencia, presente en otros animales, de no llegar a matar a su misma especie. Pero como muchas otras cosas en la vida humana, ese «instinto» asume varias formas variables en la cultura, como ya hemos visto. Y esas formas son inseparables de la consideración de lo que suscita el respeto. Parece que la consideración articula la intuición. Por ejemplo, se nos dice que los seres humanos son criaturas de Dios, hechas a su

imagen; o que son almas inmortales; o emanaciones del fuego divino; o que los seres humanos son agentes racionales y, por ende, poseedores de una dignidad que trasciende cualquier otro ser, o cualquier otra caracterización, y que, *por lo tanto*, les debemos un cierto respeto. Las diferentes culturas que restringen dicho respeto lo hacen negando la descripción esencial de los que han quedado al margen y de los que se piensa que carecen de alma, o que no son del todo racionales, o que quizás hayan sido destinados por Dios a un nivel más bajo, o cosas por el estilo.

Así, diríamos que nuestras reacciones morales en este ámbito tienen dos facetas. Por un lado, son casi como los instintos, comparables a nuestro gusto por la dulzura o a nuestra repugnancia por las sustancias nauseabundas, o a nuestro miedo a caer; por otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano.

Una importante corriente de la conciencia naturalista moderna ha intentado desestimar ese segundo aspecto considerándolo prescindible o irrelevante para la moral. Sus motivos son múltiples: en parte hay que tener en cuenta la desconfianza que prima sobre todas las explicaciones ontológicas debido al uso que se ha hecho de algunas de ellas: por ejemplo, la justificación de las restricciones o exclusiones de los herejes o de supuestos seres inferiores. Y esa desconfianza se ve fortalecida allí donde reina el sentido primitivista de que la naturaleza humana que no ha sido dañada respeta instintivamente la vida. Pero, por otra parte, también responde a la influencia ejercida por el enorme nubarrón epistemológico que cobija esas explicaciones sobre quienes han seguido las teorías del conocimiento empiristas o racionalistas, inspiradas en el éxito de la ciencia natural moderna.

Es una gran tentación conformarse con el hecho de que los seres humanos experimentamos dichas reacciones y considerar como mera espuma, o tonterías propias de una época ya pasada, la ontología que les aporta una articulación racional. Esa postura iría paralela a la explicación sociobiológica de que, posiblemente, tenemos las reacciones que conllevan una obvia utilidad evolutiva y que, por supuesto, existen analogías entre otras especies, como se ha dicho antes.

Pero esa escisión tan nítida no lleva muy lejos. Las explicaciones ontológicas se nos ofrecen como apropiadas articulaciones de nues-

tras «viscerales» reacciones de respeto. En ese sentido, esas reacciones se consideran como si fueran diferentes de otras respuestas «viscerales», como podría ser nuestro gusto por lo dulce o nuestra náusea ante ciertos olores y objetos. Ahí no reconocemos que haya algo que articular, como hacemos en el caso de la moral. ¿Es legítima esa distinción? ¿Es un invento metafísico? Parece que, a fin de cuentas, se reduce a esto: en ambos casos respondemos a un objeto que posee una cierta propiedad. Pero, en un caso, la propiedad marca al objeto como *merecedor* de dicha reacción; en el otro, la conexión entre los dos es un hecho bruto. De esa manera argumentamos y razonamos sobre qué y quién es objeto digno de respeto moral, mientras que una cosa así no parecería ni siquiera posible en lo que respecta a una reacción como la náusea. Desde luego que podríamos razonar que sería útil y conveniente alterar las lindes de lo que nos produce náusea, y podríamos conseguirlo entrenándonos en ello. Pero lo que parece carecer de sentido es la suposición de articular una descripción de lo nauseabundo en términos de sus propiedades intrínsecas y luego argumentar que ciertas cosas a las que efectivamente reaccionamos de esa manera, realmente, no son objetos dignos de ello. Parece que no existe otro criterio para el concepto de lo nauseabundo que no sea el hecho de que reaccionamos con náusea ante las cosas que conllevan el concepto. Contra la primera clase de respuesta, concerniente a lo que es el objeto idóneo, ésta se podría denominar una reacción bruta.

Asimilar las reacciones morales a esas reacciones viscerales sería considerar que todo lo que digamos acerca de los objetos dignos de respuesta moral es completamente ilusorio. Creer que discriminamos las propiedades reales con criterios independientes de nuestras reacciones *de facto* sería infundado. Ése es el peso que arrastra la así llamada «teoría del error» de los valores morales suscrita por John Mackie,[3] que se combinaría fácilmente con una postura sociobiológica que reconociera que ciertas reacciones morales tuvieron (y tienen) un evidente valor para la supervivencia y que, incluso, sería posible proponer sintonizar y alterar nuestras reacciones de tal manera que incrementasen dicho valor, de igual manera que antes imaginamos poder alterar lo que produce la náusea. Pero eso no tendría nada que ver con la opinión de que ciertas cosas, y no otras, son objetos dignos de respeto simplemente en virtud de su naturaleza.

Pero ese punto de vista sociobiológico o externo es totalmente diferente de la manera en que, de hecho, argumentamos, razonamos y deliberamos en nuestras vidas morales. Ahora todos somos universalistas en lo que concierne al respeto a la vida y la integridad. Pero eso no sólo quiere decir que tengamos esas reacciones o que a la luz de la situación actual de la raza humana hayamos decidido que sería útil reaccionar de tal manera (aunque algunos lo argumenten así, alegando, por ejemplo, que en un mundo en el que cada día se acortan las distancias, por nuestro propio interés deberíamos tener en cuenta la pobreza del Tercer Mundo). Eso más bien significa que creemos que estaría muy mal y que no tendría ningún sentido estrechar el cerco alrededor de la raza humana.

Si alguien propusiera tal cosa, inmediatamente preguntaríamos qué es lo que distingue a quienes quedan dentro de los que quedan fuera. Y nos valdríamos de esa característica distintiva para demostrar que ello no tiene nada que ver con el hecho de suscitar respeto. Es lo que hacemos con los racistas. El color de la piel o los rasgos físicos no tienen nada que ver con lo que, en virtud de lo humano, suscita nuestro respeto. De hecho, ninguna explicación ontológica concede esto. Los racistas han de pretender que ciertas propiedades morales clave de los seres humanos están genéticamente determinadas: que unas razas son menos inteligentes, que están menos capacitadas para una alta conciencia moral, y cosas así. La lógica del argumento les obliga a formular su pretensión en el terreno en que son empíricamente más débiles. Las diferencias del color de la piel son innegables. Pero a la luz de la historia humana cualquier pretensión respecto a las diferencias culturales innatas es insostenible. La lógica de dicho debate toma en serio la descripción intrínseca, es decir, la descripción de los objetos de nuestras respuestas morales cuyos criterios son independientes de las reacciones *de facto*.

¿Podría ser de otra manera? Todos sentimos la necesidad de coherencia en lo que respecta a nuestras reacciones morales. E incluso esos filósofos que proponen hacer caso omiso de las explicaciones ontológicas, no obstante, examinan a fondo y critican nuestras intuiciones morales para constatar su coherencia o falta de coherencia. Pero la cuestión de la coherencia supone una descripción intrínseca. ¿Cómo acusar a alguien de sentirse incoherentemente nauseado? Siempre se podría encontrar alguna descripción que incluyera todos los objetos que le hacen reaccionar de esa manera, pero sólo habrá

una razón relativa por la que todos esos objetos producen su repugnancia. La cuestión de la coherencia sólo se plantea cuando la reacción va relacionada con alguna propiedad independiente del objeto idóneo.

La manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos «viscerales», sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo,[4] basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural.

Las diferentes argumentaciones ontológicas atribuyen predicados a los seres humanos —bien sea como criaturas de Dios, o emanaciones del fuego divino, o agentes de elección racional— que más bien semejan analogías de los predicados teóricos de la ciencia natural en cuanto: *a*) suelen estar muy alejados de las descripciones que hacemos cotidianamente al tratar con la gente que nos rodea, o de nosotros mismos, y *b*) porque hacen referencia a nuestro concepto del universo y al lugar que en él ocupamos. De hecho, si nos remontamos al período precedente al moderno y tomamos, por ejemplo, el pensamiento de Platón, resulta claro que la argumentación ontológica subyacente en la moral de un trato justo era idéntica a su teoría «científica» del universo. En ambas subyace la teoría de las Ideas.

Parece natural suponer que tendríamos que establecer dichos predicados ontológicos de maneras análogas a las que utilizamos para sostener las explicaciones físicas: comenzando por los hechos identificados independientemente de nuestras reacciones, intentaríamos mostrar que una de las explicaciones subyacentes era mejor que las otras. Pero una vez hecho esto perderíamos de vista lo que estábamos argumentando. Las argumentaciones ontológicas poseen el estatus de articulaciones de nuestros instintos morales. Articulan las pretensiones implícitas en nuestras reacciones y no podemos seguir formulándolas una vez que hayamos asumido una postura neutral e intentemos descubrir los hechos independientemente de esas reacciones, como venimos haciendo con la ciencia natural desde el si-

glo XVII. Es cierto que existe una cosa que se llama objetividad moral. Ahondar en la idea de la moral suele requerir neutralizar algunas de nuestras reacciones. Pero eso se hace para poder identificar a los demás, libres de las contaminaciones de envidias mezquinas, egoísmo u otros sentimientos igualmente miserables. Nunca se trata de prescindir por completo de nuestras reacciones.

La argumentación y la exploración morales sólo se dan en un mundo configurado por nuestras respuestas morales más profundas, como son estas de las que vengo hablando; de la misma manera que la ciencia natural supone que nos centremos en un mundo en el que todas nuestras respuestas han quedado neutralizadas. Si se quiere discernir más sutilmente qué es lo que tienen los seres humanos que los hace valedores de respeto, hay que recordar lo que es sentir la llamada del sufrimiento humano, o lo que resulta repugnante acerca de la injusticia, o la reverencia que se siente ante la vida humana. Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo, se haya adoptado ésta por exigencias de la «ciencia» o sea consecuencia de una patología, hasta la razón de la ontología moral. Pero de esto no se desprende que la ontología moral sea pura ficción, como suponen los naturalistas. En vez de ello deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente.

1.2

Al principio me referí al «trasfondo» que respalda nuestras intuiciones morales y espirituales. Ahora podría parafrasear lo dicho afirmando que mi objetivo es examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones. ¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? «Dar sentido» significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto; formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo. Lo que se articula aquí es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pre-

tensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas como correctas.

Dicha articulación puede resultar muy difícil y controvertida. Y no digo esto en el obvio sentido de que nuestros coetáneos no estén siempre de acuerdo en lo que se refiere a la ontología moral. Eso ya lo sabemos: mucha gente, al preguntarles el motivo de sus reacciones de respeto a la vida, citadas anteriormente, recurrirá a la idea teísta a la que ya me he referido y apelará a nuestra condición común de criaturas de Dios; otros rechazarán eso en aras de una explicación puramente laica y posiblemente apelarán a la dignidad de la vida racional. Pero, más allá de todo esto, el simple intento de articular el trasfondo de una persona puede ser ya controvertido. El agente no es, por sí mismo/a, necesariamente la mejor autoridad, al menos no de partida.

Éste es el caso, sobre todo porque la ontología moral que respalda las opiniones de una persona va casi siempre implícita en ellas. De hecho, suele ser así, a no ser que algún reto la obligue a explicitarse. Por ejemplo, la persona corriente no necesita pensar mucho sobre las bases del respeto universal, puesto que en la actualidad casi todo el mundo lo toma por axioma. Los grandes transgresores se esconden tras una cortina de humo de mentiras y alegatos. Incluso los regímenes racistas, como el de Sudáfrica,* presentan sus programas en un lenguaje en el que se hace hincapié en un desarrollo separado, pero equitativo; o cuando se encarcela a los disidentes soviéticos, acusados de tremendos delitos, o se los hospitaliza como «enfermos mentales», se mantiene la ficción de que las masas eligen al régimen. Los fundamentos teístas o laicos raramente se manifiestan, salvo en ciertas controversias muy especiales, como es el caso del aborto.

Así pues, el trasfondo suele permanecer inexplorado en grandes áreas. Aún más, puede haber resistencias a dicha exploración. Y eso se debe a que es posible que exista, y quiero afirmar que frecuentemente existe, una discrepancia entre lo que la gente cree oficial y conscientemente, e incluso se enorgullece de creer, por un lado, y lo que necesita entender sobre algunas de sus reacciones morales, por otro. Dicha discrepancia ya afloró en el planteamiento que hice más arriba al referirme a ciertos naturalistas que proponen tratar todas

* La primera edición de este libro, que es la que se utiliza para esta traducción, data de 1989. (*N. de la t.*)

las ontologías morales como cuentos irrelevantes sin validez alguna, al mismo tiempo que ellos mismos siguen discutiendo, como hacemos los demás, sobre cuáles son los objetos dignos y cuáles las reacciones apropiadas. Lo que generalmente sucede en esos casos es que la propia explicación reduccionista, frecuentemente una explicación sociobiológica que supuestamente justifica esa exclusión, asume el papel de ontología moral. Es decir, comienza por ofrecer la base para la discriminación sobre los objetos idóneos o las respuestas válidas. Lo que en el capítulo 1 comienza presentándose como una rigurosa teoría científica que justifica la teoría moral del error, en la conclusión se convierte en base de una nueva ética «científica» o «evolutiva».[5] Ante esto no queda más remedio que concluir que en ello reina una ilusión, inducida ideológicamente, sobre la naturaleza de la ontología moral de la que dependen los aludidos pensadores. Aquí se presenta un trabajo de articulación muy controvertido, pero muy importante, y que se ha de realizar aunque les pese a quienes concierna, en el que se puede mostrar hasta qué punto la base espiritual real de sus propios juicios morales diverge de lo que se admite oficialmente.

Mi pretensión aquí será la de afirmar que si la ontología moral ha sido tan tajantemente omitida entre nuestros contemporáneos, se debe en parte al hecho de que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna facilita el vivir de esa manera; pero, por otra parte, también se debe al peso de la epistemología moderna (como sucede con los naturalistas antes mencionados) y, tras ello, a la perspectiva espiritual que va asociada a dicha epistemología. Así, hasta cierto punto la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral. Sé que habré de luchar por ganar terreno y que ciertamente no convenceré a todos.

Pero además de nuestros desacuerdos y de la tentación de suprimirla, esta articulación de la ontología moral resultará muy difícil debido a una tercera razón: la naturaleza provisional, incierta y de búsqueda de muchas de nuestras creencias morales. Muchos de nuestros coetáneos, al mismo tiempo que no se sienten atraídos por el intento naturalista de negar por completo la ontología y reconocen, por el contrario, que sus reacciones morales evidencian su compromiso con ciertas bases adecuadas, se muestran perplejos e inciertos cuando llega el momento de explicar cuáles son esas bases. En nuestro ejemplo anterior, muchas personas, cuando tienen que afron-

tar las dos, la ontología teísta y la laica, como fundamentos de sus reacciones de respeto, no están dispuestas a hacer una elección definitiva. Coinciden en que a través de sus creencias morales reconocen algún fundamento en la naturaleza humana o en la situación humana que hace de los seres humanos objetos dignos de respeto, pero confiesan no estar completamente convencidas como para aceptar ninguna definición particular, al menos ninguna de las que se les ofrece. Algo similar se les plantea a muchos de ellos respecto a la cuestión de qué es lo que hace que la vida humana merezca ser vivida o qué es lo que confiere significado a sus vidas particulares. La mayoría de nosotros aún estamos en el proceso de buscar a tientas algunas respuestas al respecto. Ésta es una situación esencialmente moderna, como procuraré argumentar más adelante.

No obstante, el asunto de la articulación puede adoptar otra forma. Aquí no se trata sólo de formular lo que ya la gente reconoce implícita, aunque no problemáticamente; ni tampoco se trata de demostrar de qué dependen las negativas ideológicas de la gente. Lo que me propongo hacer aquí sólo se puede abordar mostrando que, de hecho, la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no. Ésta es la índole de la tesis a la que apela Dostoievski y que analiza Leszek Kołakowski en un reciente trabajo:[6] «Si Dios no existe, entonces todo está permitido». Pero ese nivel de argumentación, respecto a lo que en realidad vienen a ser nuestros compromisos, es aún más difícil que el anterior, en el que se intenta demostrar, frente a la supresión naturalista, lo que ya son. Probablemente más adelante no podré aventurar mucho en este terreno, razón por la que sería suficiente y muy importante formular algo sobre los compromisos provisionales, dudosos y borrosos de los que verdaderamente dependemos. El mapa de nuestro mundo moral, aunque esté lleno de grietas, borrones y desperfectos es, no obstante, muy interesante.

1.3

El mundo moral de los modernos es significativamente diferente del existente en civilizaciones anteriores. Esto queda claro, entre otras cosas, al observar el sentido en el que los seres humanos resultan merecedores de respeto. En alguna forma éste parece un senti-

miento humano universal, es decir, que en todas las sociedades parece estar presente ese sentimiento. Es posible que en culturas precedentes a la nuestra fuera posible acotar, de un modo excesivamente estrecho, el cerco alrededor de los seres dignos de respeto, pero esa clase existe siempre, y en las que consideramos civilizaciones más avanzadas abarca siempre al conjunto de la especie humana.

Lo que es peculiar en el Occidente moderno, al que podemos contar entre las civilizaciones más avanzadas, es que su formulación privilegiada para dicho principio de respeto se haya dado en forma de derechos. Esto es central en nuestros sistemas legales, y de esa manera se ha extendido a través del mundo entero. Pero, además de ésta, existe otra analogía que se ha convertido en punto clave de nuestro pensamiento moral.

La noción de derecho, también denominado «derecho subjetivo», tal como se ha desarrollado en la tradición legal de Occidente, es la noción de un privilegio legal que se percibe como si fuera una cuasiposesión del agente al que se le atribuye. En un principio esos derechos fueron poseídos distintamente: algunas personas tenían el derecho a participar en ciertas asambleas, o a dar consejo, o a cobrar peaje en un río particular, y así sucesivamente. La revolución que se llevó a cabo en el siglo XVII respecto a la teoría del derecho natural consistió en parte en la utilización del lenguaje del derecho para expresar las normas morales universales. Entonces comenzamos a denominar derechos «naturales» a cosas como la vida y la libertad, que supuestamente todos disfrutamos.

En cierta manera, hablar del derecho natural y universal a la vida no parece una gran innovación. Parece que el cambio se da en lo que atañe a la forma. Lo que se dijo antes era que existía una ley natural contraria a acabar con una vida inocente. Las dos formulaciones parecen prohibir las mismas cosas, pero la diferencia radica no en lo que se prohíbe, sino en el lugar en que se coloca al sujeto. La ley es eso que tengo que obedecer. Es posible que me confiera ciertos beneficios, puesto que también se ha de respetar la inmunidad de mi vida; pero, fundamentalmente, yo estoy *bajo* la ley. Por contraste, un derecho subjetivo es algo cuyo poseedor puede y debe realizar para que tenga efecto. Concederte la inmunidad, que antes te daba la ley natural, en la forma de un derecho natural es darte un papel para que lo desempeñes en el establecimiento y la certificación de esa inmunidad. Ahora se hace necesario el consentimiento del sujeto y los

niveles de libertad son correspondientemente mayores. Llevado al extremo, el sujeto podría incluso renunciar a ese derecho, anulando así la inmunidad. Por esa razón Locke, para poder rematar el caso de los tres derechos fundamentales, tuvo que introducir la noción de «inalienabilidad». Nada de eso era necesario en la formulación previa del derecho natural, puesto que aquel lenguaje excluía, dada su propia naturaleza, el poder del renunciante.

Hablar de derechos universales, naturales o humanos es vincular el respeto hacia la vida y la integridad humanas con la noción de autonomía. Es considerar a las personas cooperantes activos en el establecimiento e implementación del respeto que les es debido. Y ello expresa un rasgo esencial de la perspectiva moral occidental moderna. Ese cambio de forma, naturalmente, va paralelo a otro de contenido, el del concepto de lo que significa respetar a alguien. Ahora se hace crucial la autonomía y, por tanto, en la trinidad lockeana de los derechos naturales se incluye el derecho a la libertad. Y para nosotros el hecho de respetar la personalidad implica, esencialmente, respetar la autonomía moral de la persona. Con el desarrollo de la noción posromántica de la diferencia individual esto se ha extendido a la demanda de otorgar a las personas la libertad para desarrollar su personalidad a su gusto, por muy repugnante que ese gusto pueda parecer a nuestro sentido moral, tesis ésta que tan convincentemente desarrolla J. S. Mill.

Desde luego que no todo el mundo está de acuerdo con el principio de Mill y que la fuerza de su impacto en la legislación occidental es muy reciente. Pero todos en nuestra civilización sentimos la fuerza de ese llamamiento a conceder a las personas la libertad para desarrollarse a su manera. El desacuerdo se centra en la relación que tienen ciertos asuntos como la pornografía, o diferentes aspectos de una conducta sexual permisiva o de representaciones de violencia, con el desarrollo legítimo. ¿Peligra el segundo ante la prohibición de los primeros? Nadie pone en duda que, si lo hiciera, ello mismo constituiría una razón, aunque quizá no sea una razón final y decisiva, para relajar los controles sociales.

De modo que la autonomía se coloca en un lugar central en nuestra comprensión del respeto. Hasta llegar a este punto generalmente hay acuerdo. Al traspasarlo, hallamos imágenes más ricas tanto de la naturaleza humana como de nuestra situación que aportan las razones para dicha demanda. Entre ellas está, por ejemplo, la noción que

tenemos de nosotros mismos como seres desvinculados, emancipados de la cómoda, pero ilusoria, sensación de estar inmersos en la naturaleza y capaces de objetivar el mundo que nos rodea; o la imagen kantiana que tenemos de nosotros mismos como puros agentes racionales; o la imagen romántica de la que hablaba antes, por la que nos entendemos en forma de metáforas orgánicas y del concepto de expresión propia. Como es bien sabido, los partidarios de esas diferentes opiniones están en conflicto entre sí. Una vez más un generalizado consenso moral estalla en controversia al llegar al nivel de la explicación filosófica.

Yo no soy neutral en esta controversia, pero tampoco creo que en la fase en que se encuentra pueda contribuir a ella con algo positivo. En este momento me gustaría más intentar redondear la imagen que tenemos de la comprensión moderna del respeto, trayendo a colación otros dos rasgos relacionados con ella.

El primero es la importancia que damos al hecho de evitar el sufrimiento. Este rasgo también parece exclusivo de las civilizaciones más avanzadas. Con respecto a esta puntuación, ciertamente, hoy somos mucho más sensibles que nuestros antepasados de hace apenas unos siglos, como podemos constatar al considerar los bárbaros castigos que en ellos se infligían. Una vez más el código legal y sus prácticas proporcionan una ventana para observar más ampliamente los movimientos de la cultura. Sólo hay que recordar la horrorosa descripción de la tortura y ejecución del hombre que intentó un regicidio en la Francia de mediados del siglo XVIII, con la que Michel Foucault comienza su *Surveiller et punir*.[7] Eso no quiere decir que en el Occidente del siglo XX no se den horrores comparables. Sin embargo, ahora se ven como aberraciones vergonzosas que hay que ocultar. Incluso las «asépticas» ejecuciones legales, allí donde la pena de muerte aún sigue en vigor, no se llevan a cabo en público, sino en las profundidades amuralladas de las cárceles. Hoy nos estremece saber que los padres solían llevar a sus hijos pequeños a presenciar tales acontecimientos cuando se ofrecían como espectáculo público. Hoy somos mucho más sensibles ante el sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para no-

sotros el respeto, por más desagradable que ello resulte para una elocuente minoría y muy notablemente para Nietzsche.

Parte de la razón para que se efectuase este cambio es negativa. Si esto lo comparáramos, por ejemplo, con los verdugos de Damiens* en el siglo XVIII, no nos parecería que tuviera sentido alguno intentar reparar ritualmente un crimen terrible con un castigo igualmente terrible. La noción de un orden moral cósmico que otorgaba sentido a esa clase de reparación se ha difuminado para nosotros. La presión por aliviar el sufrimiento ha crecido a la par que la decadencia de creencias de esa índole. Lo que tiene importancia moral es lo que permanece cuando dejamos de percibir a los seres humanos desempeñando un papel dentro del vasto orden cósmico o en la historia divina. Esto era parte del impulso negativo del utilitarismo de la Ilustración, que protestaba contra el sufrimiento innecesario y carente de sentido que se infligía a los humanos en nombre de esos inmensos órdenes o dramas.

Pero, naturalmente, ese énfasis en el bienestar humano más inmediato también procede de fuentes religiosas. Emana del Nuevo Testamento y es uno de los temas centrales de la espiritualidad cristiana. El utilitarismo moderno es una de sus variantes secularizadas y, como tal, conecta directamente con un rasgo de la espiritualidad cristiana que empieza a recibir una importancia nueva y sin precedentes en los albores de la Edad Moderna y que también se ha convertido en clave de la cultura moderna. Yo lo describiré como la afirmación de la vida corriente. Este último es un término con el que se designa de un modo aproximativo la vida de producción y la familia.

Según la ética aristotélica tradicional, esto tiene una importancia meramente infraestructural. La «vida» era importante como necesario trasfondo y soporte de «la vida buena» de la contemplación y de la acción como ciudadano. La Reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena. La cuestión clave era cómo vivirla, si piadosamente y con temor de Dios, o no. Pero la vida del temeroso de Dios se limitaba al matrimonio y a la vocación; las anteriores formas de vida «superiores» fueron, diríamos, destronadas, y esto, con frecuencia, sirvió parale-

* Nombre del rebelde francés (1715-1757) que asestó una puñalada a Luis XV de Francia, hiriéndole levemente. Fue ejecutado y descuartizado.

lamente para atacar, oculta o manifiestamente, a las élites que habían hecho de esas formas de vida su ámbito exclusivo.

Pienso que la afirmación de la vida corriente, aunque puesta en entredicho y frecuentemente presentada en forma secularizada, se ha convertido en una de las ideas más potentes de la civilización moderna. Esa idea subyace en nuestra política «burguesa» contemporánea, tan preocupada por cuestiones relativas al bienestar y, al mismo tiempo, impulsa la ideología revolucionaria más influyente de nuestro siglo, el marxismo, con su apoteosis del hombre como productor. Dicho sentido de importancia de la cotidianidad de la vida humana, a la par que su corolario sobre la importancia del sufrimiento, colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas. Junto al lugar central otorgado a la autonomía, esa noción define una versión de esta demanda que es propia de nuestra civilización, el Occidente moderno.

1.4

Hasta ahora he explorado sólo una veta de nuestras intuiciones morales, si bien es cierto que es una veta extremadamente importante, puesto que en ella se agrupan las creencias morales alrededor del sentido de que es preciso respetar la vida humana y de que las prohibiciones y obligaciones que ello nos impone se cuentan entre las más serias y de más peso en nuestras vidas. He sostenido que existe un peculiar sentido moderno acerca de lo que implica el respeto, que coloca en un lugar preeminente a la libertad y al autocontrol, otorga una alta prioridad al hecho de evitar el sufrimiento y toma la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar. No obstante, dicho agrupamiento de las intuiciones morales es sólo paralelo a uno de los ejes de nuestra vida moral. Sin embargo, existen otros para los que también son relevantes las nociones morales que he estado planteando.

La «moral», naturalmente, puede definirse, y suele definirse, puramente en forma de respeto hacia los demás. Se piensa que la categoría de lo moral sólo abarca las obligaciones que tenemos para con los demás. Pero si adoptamos esa definición también tendremos que admitir la existencia de otras cuestiones que sobrepasan lo moral y que, no obstante, son sumamente importantes para nosotros y que

ponen en juego una fuerte valoración. Existen cuestiones acerca de cómo voy a vivir mi vida que rozan el problema de qué clase de vida merece ser vivida, o qué clase de vida satisfará mejor la promesa implícita en mis particulares talentos, o las demandas que alguien pudiera hacer con respecto a mis cualidades, o qué es lo que constituye una vida rica y significativa a diferencia de una vida dedicada a cuestiones secundarias o a trivialidades. Todas ellas constituyen problemas de fuerte valoración, porque la gente que plantea esas formulaciones no duda de la posibilidad de que, por satisfacer los deseos y anhelos más inmediatos, pueda tomarse un camino equivocado que conduzca al fracaso del intento de vivir una vida plena. Para comprender nuestro mundo moral no hemos de observar solamente cuáles son las ideas e imágenes que subyacen en nuestro sentido del respeto hacia los demás, sino también esas otras que apuntalan la noción que tenemos de lo que es una vida plena. Y como veremos, éstas no configuran dos órdenes separados de ideas. De hecho, existe entre ellas un sustancial solapamiento o, mejor dicho, una relación compleja, en la que algunas de las nociones básicas reaparecen de una manera diferente. Esto sucede particularmente en lo que antes he denominado la afirmación de la vida corriente.

En términos generales se podría intentar la elección de tres ejes de lo que podríamos llamar, en un amplio sentido, el pensamiento moral. Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad. Con esto último me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean. El término «respeto» conlleva aquí un significado un tanto diferente del que le he dado antes. Aquí no hablo del respeto a los derechos, en el sentido de la no infracción, que podríamos denominar respeto «activo», sino más bien del pensar bien de alguien, incluso admirar a alguien, que es lo que implicamos cuando en el lenguaje corriente decimos que ese alguien tiene nuestro respeto. (Vamos a llamar respeto «actitudinal» a esta clase de respeto.)

Nuestra «dignidad», en el sentido particular con que utilizo aquí el término, se refiere al sentido que de nosotros mismos tenemos como personas merecedoras de respeto (actitudinal). El problema de en qué consiste la dignidad propia no es más eludible que los problemas de por qué hemos de respetar los derechos ajenos o qué es lo

que hace que una vida sea plena. Sin embargo, buena parte de la filosofía naturalista podría engañosamente llevarnos a pensar que esta cuestión pertenece a un ámbito diferente de simples reacciones «viscerales», similares a las reacciones de los mandriles cuando intentan establecer su jerarquía. En este caso, su inevitabilidad debería ser más obvia, puesto que nuestra dignidad está muy estrechamente entretejida con nuestro comportamiento. Nuestra manera de andar, movernos, gesticular y hablar está configurada desde un primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás, de que nos encontramos en el espacio público y de que ese espacio es potencialmente el espacio del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza. Nuestra manera de movernos expresa cómo nos percibimos, si disfrutamos o carecemos del respeto, si hacemos méritos para disfrutar de él o fracasamos en el intento. Algunos cruzan velozmente el espacio público como si quisieran evitarlo; otros lo atraviesan confiando en esquivar el problema de cómo aparecen en él transitándolo con muy serios propósitos; otros deambulan a través de él con gran seguridad, saboreando cada minuto de la travesía; y aún existen otros que se pavonean muy confiados en el éxito de su presencia: sólo hay que recordar por un momento la manera en que un policía baja de su coche después de habernos parado por exceso de velocidad y cómo camina hacia nosotros, acercándose lentamente, pavoneándose, hasta que finalmente nos aborda exigiendo que le mostremos nuestro carnet de conducir.[8]

¿En qué creemos que consiste nuestra dignidad? Podría consistir en nuestro poder o en nuestro sentido del dominio del espacio público; o en nuestra invulnerabilidad ante el poder; o en nuestra autosuficiencia, o en que nuestra vida tenga su propio centro; o en saber que gustamos a los demás, o que ellos nos admiran o que somos el centro de atención. Pero, muy frecuentemente, el sentido de la dignidad se funda en algunas de las mismas opiniones morales que he mencionado antes. Por ejemplo, el sentido que yo pueda tener de mí mismo como propietario de una vivienda, padre de familia, poseedor de un empleo y sostén de quienes de mí dependen, todo ello puede ser la base de mi sentimiento de dignidad, de igual manera que su ausencia podría ser catastrófica y hacerla añicos al minar el sentimiento que tengo de mi propio valor. Aquí, el sentido de la dignidad va entretejido con la noción moderna de la importancia de la vida corriente, que reaparece otra vez en su eje.

Probablemente en todas las culturas exista algo análogo a estos tres ejes. Pero también existen grandes diferencias en lo referente a cómo se conciben, se relacionan entre sí y en la relativa importancia que conllevan. Para la ética del guerrero y el honor, que parece haber prevalecido entre las clases dominantes de la antigua Grecia, cuyas acciones celebra Homero, este tercer eje, al parecer, fue predominante e incluso parece haber incorporado por completo el segundo eje. El *agathos* es el hombre de dignidad y poder.[9] Y mucho de esto pervive en el período clásico, para el cual Platón trazó una ética del poder y la vanagloria como finalidades primordiales en figuras como Calicles y Trasímaco. Para nosotros eso es casi inconcebible. Parece obvio que el primer eje sea el más importante en el rango de supremacía, seguido por el segundo. Probablemente para los habitantes de la antigua Grecia hubiera sido incomprensible concebir el primer eje como una ética de principios generales, y mucho menos como una ética basada en la razón, frente a una ética fundada en prohibiciones religiosas que no tolera ninguna posible discusión.

Una de las más importantes maneras en que nuestra era se diferencia de las que la preceden atañe al segundo eje. Un haz de cuestiones le han dado la vuelta al significado de la vida y han adquirido un sentido para nosotros que habría sido imposible entender en épocas anteriores. Puede que los modernos pongan en duda ansiosamente si la vida tiene sentido y que se pregunten cuál es ese sentido. Y pese a que los filósofos tiendan a atacar esas formulaciones como vagas y confusas, no obstante, el hecho es que todos poseemos un sentido inmediato de cuál es la preocupación que se articula en esas palabras.

Quizá podríamos abordar estas cuestiones de la siguiente manera: las cuestiones agrupadas en torno al segundo eje se pueden plantear para la gente de cualquier cultura. Alguien en una sociedad guerrera podría preguntarse si su lista de acciones valientes satisface la promesa de su linaje o las exigencias de su puesto. La gente de una cultura religiosa frecuentemente se pregunta si es suficiente lo que requiere la piedad convencional o si, por el contrario, no estarán llamados a una vocación más pura, más dedicada. Figuras de esta índole, por ejemplo, han fundado la mayoría de las grandes órdenes religiosas que existen en la cristiandad. Pero en cada uno de esos casos permanece algún marco referencial no cuestionado que les ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así

decirlo, su plenitud o vacuidad: el espacio de la fama en la memoria y en los cantos de la tribu, o la llamada de Dios, iluminada por la revelación, o, por poner otro ejemplo, el orden jerárquico del ser en el universo.

Se ha convertido ya en tópico del mundo moderno que éste ha hecho que dichos marcos referenciales sean problemáticos. En el plano de las doctrinas filosóficas o teológicas explícitas eso resulta espectacularmente evidente. Algunos marcos de referencia tradicionales han sido desacreditados o degradados al estatus de simple predilección personal, como el espacio de la fama. Otros han dejado de ser verosímiles en su forma original, como es la noción platónica del orden del ser. Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno.

Es este término, «horizonte», el que se suele utilizar para destacar este punto. Lo que Weber denominó «desencanto», la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, supuestamente ha destruido los horizontes en los que antes la gente vivía sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó el término en su célebre pasaje «Dios ha muerto»: «¿Cómo bebernos el mar? ¿Quién nos dará la esponja con la cual borrar el horizonte?».[10] Quizás esta manera de decirlo resulte atractiva para los intelectuales, que dan tanta importancia a las doctrinas explícitas que suscribe la gente y quienes, en cualquier caso, suelen ser agnósticos. Pero la pérdida de horizonte que describe la necedad de Nietzsche, indudablemente, corresponde a algo ampliamente sentido en nuestra cultura.

Esto es lo que antes he intentado describir con la frase de que los marcos referenciales actualmente son problemáticos. Ese término vago apunta a una relativamente abierta disyuntiva de actitudes. Lo que éstas tienen en común es que ningún marco referencial les es afín a todas, que no se puede dar por supuesto que ninguno sea el marco referencial a secas ni se puede disolver en el estatus fenomenológico de un hecho no cuestionado. Este entendimiento básico refracta diferentemente en las actitudes que adopta la gente. Para algunos esto significaría asumir un punto de vista definitivo y tradicionalmente definido, con la incómoda sensación de situarse en contra de la mayoría de sus conciudadanos. Otros podrían asumir ese punto de vista, pero con el sentido pluralista de que dicho punto de vista es uno

entre muchos, suficiente para nosotros, pero no vinculante para nadie más. Y algunos otros se identificarían con el punto de vista, pero en la manera condicional y semiprovisional que ya describí en la sección 1.2. Es el que les parece más acertado para formular aquello que creen, o para describir lo que para ellos puede ser la fuente espiritual a la que vincular sus vidas; no obstante, son conscientes de sus propias incertidumbres, de cuán lejos están de ser capaces de reconocer una formulación definitiva con auténtica confianza. Siempre hay algo provisional en su adhesión y pueden verse como si en un cierto sentido estuvieran buscando algo. Están en «búsqueda», como acertadamente ha dicho Alasdair MacIntyre.[11]

Esos buscadores, naturalmente, nos llevan más allá de la gama de los marcos referenciales que tradicionalmente hemos tenido a nuestra disposición. No sólo porque abrazan esas tradiciones de un modo provisional, sino también porque suelen desarrollar sus propias versiones, o combinaciones idiosincrásicas o préstamos de las semiinvenciones que cobijan. Y todo esto proporciona el contexto en el que ocupa un lugar importante la cuestión del significado.

En la medida en que uno perciba como objeto de la búsqueda el hallazgo de un marco referencial creíble, en esa medida se hace inteligible que pueda fracasar dicha investigación. El fracaso se podría deber a la ineptitud personal, pero también al hecho de que, en última instancia, no exista un marco referencial creíble. ¿Por qué hablar de esto en términos de pérdida de significado? En parte porque un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido.

Pero la invocación de significado también viene dada por la conciencia de lo mucho que supone dicha articulación. Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas. Ésa es la razón por la que se da algo particularmente apropiado a nuestra condición en la polisemia de la palabra «significado»: las vidas tienen o carecen de significado cuando tienen o dejan de tener sentido; pero significado también se aplica al lenguaje o

a otras formas de expresión. Cada vez más, los modernos alcanzamos el significado en el primer sentido, cuando lo alcanzamos, a través de crearlo en el segundo.

Por consiguiente, en nuestro orden del día se incluye el problema del significado de la vida, por mucho que concordemos con esta locución, así sea en la forma de una amenaza de pérdida de significado, o porque el objeto de nuestra búsqueda sea el intento de encontrar sentido a nuestra vida. Y aquellos cuya agenda espiritual se define principalmente de esa manera, se hallan en una actitud existencial fundamentalmente diferente de la que dominó la mayor parte de las culturas precedentes y que aún hoy define las vidas de otras gentes. Esa alternativa es una situación existencial en la que un marco referencial incontrovertible hace imperiosas demandas que tememos no ser capaces de satisfacer. Afrontamos la perspectiva de una condena o un exilio irremisibles, de quedar marcados para siempre por el oprobio, de ser lanzados a la condenación irrevocable o relegados a un orden inferior a través de innumerables vidas futuras. La presión es potencialmente inmensa e ineludible y es posible que nos desmoronemos bajo su peso. La modalidad del peligro que aquí se presenta es totalmente diferente de la que amenaza al buscador moderno, que se asemeja más bien a su polo opuesto: el mundo pierde por completo su contorno espiritual, nada merece ser hecho, se produce el miedo a un terrible vacío, a una especie de vértigo o, incluso, a la fractura de nuestro mundo y nuestro espacio corporal.

Para observar este contraste pensemos en Lutero, en su intensa angustia y zozobra antes de alcanzar el momento liberador de la intuición de la salvación a través de la fe; su percepción de inevitable condenación, maldiciéndose irremediablemente a sí mismo mediante los instrumentos de salvación, los sacramentos. Como quiera que se intente describir, ésa no fue una crisis de significado. Este término no habría tenido ningún sentido para Lutero, en la acepción moderna que estoy describiendo aquí. El «significado» de la vida era tan absolutamente indiscutible para el monje agustino como lo era para toda su época.[12]

La situación existencial en la que uno puede temer la condenación es muy diferente de aquella en la que uno teme, por encima de todo, el sinsentido. La preeminencia de esta última es quizá lo que define nuestra era.[13] Pero incluso así, la primera sigue vigente para muchos y el contraste podría ayudar a comprender las diferentes

posturas morales que se encuentran en nuestra sociedad: el contraste entre la mayoría moral de los evangélicos nacidos de nuevo en las sociedades de los actuales Estados del oeste y del sur de los Estados Unidos, por un lado, y sus compatriotas urbanos de clase media en la costa este, por otro.

En una manera en que aún no llegamos a comprenderlo debidamente, se podría comparar el cambio entre esas dos situaciones existenciales con un reciente giro en los patrones dominantes de la psicopatología. Los psicoanalistas han comentado frecuentemente que la época en que la gran masa de su clientela se componía de pacientes afectados de histerias, fobias y fijaciones —época que comenzó ya en el período clásico de Freud—, recientemente ha dado paso a un movimiento en el que las dolencias principales se centran alrededor de la «pérdida del ego» o en un sentimiento de vaciedad, insulsez y futilidad, de falta de propósito en la vida y de pérdida de autoestima.[14] No está nada claro cuál es la relación entre esos dos estilos de patología y las situaciones no patológicas paralelas a ellas. Para comprender esto, si nos limitamos a un intento serio, tendríamos que ahondar en la comprensión de las estructuras del yo, algo que procuraré hacer en las páginas que siguen. No obstante, *a priori* parece abrumadoramente plausible que exista alguna relación y que el comparativamente reciente giro en el estilo de las patologías refleje la generalización y popularización en nuestra cultura de la «pérdida de horizonte», que algunos espíritus aventajados ya vaticinaron hace ahora un siglo o más.

1.5

De hecho, el mismo talante naturalista que he mencionado antes, al que le gustaría desprenderse por completo de toda pretensión ontológica para centrarse única y exclusivamente en las reacciones morales, desconfía de esta argumentación sobre significado y marcos referenciales. A quienes se inclinan en esa dirección les gustaría afirmar que el problema del significado es un pseudoproblema y califican los distintos marcos referenciales en los que éste se encuentra como respuesta a invenciones gratuitas. Algunos consideran tentadora la cuestión debido a razones epistemológicas: les parece que el desmontar la ontología que excluye esos marcos referenciales está

más de acuerdo con un punto de vista científico. No obstante, también hay razones arraigadas en una cierta perspectiva moral común de nuestro tiempo que empuja a la gente en esa dirección. Confío en explicar esto con más claridad en las siguientes páginas.

Pero al igual que sucede con las ya mencionadas pretensiones ontológicas subyacentes en nuestro respeto a la vida, tampoco aquí se puede hacer una reducción radical. Ver el porqué de esto es entender algo muy importante sobre el lugar que esos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas.

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. Utilizo «mejor» en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente.

Con el término «incomparable» he procurado expresar lo que todas esas distinciones tienen en común. En cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada para los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean *más* deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su estatus especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración.

Y aquí es donde la incomparabilidad conecta con lo que vengo denominando una «fuerte valoración»: el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones. Obviamente, éstas son dos facetas vinculadas del mismo sentido de valor superior. Los bienes que merecen nuestra reverencia también funcionan en algún sentido como parámetros.

Observar algunos ejemplos comunes de dichos marcos referenciales nos ayudará a centrar el análisis. Uno de los primeros en nuestra civilización, que aún sigue vigente para algunas personas, es el

asociado a la ética del honor. La vida del ciudadano, del guerrero o del ciudadano-soldado se tiene en más alta estima que la existencia simplemente privada, dedicada al arte de la paz y al bienestar económico. La vida mejor va marcada por una aureola de fama y gloria que presta, o al menos señala, a quienes triunfan en ella con brillantez. Estar en la vida pública o ser un guerrero es ser, por lo menos, candidato a la fama. Estar dispuesto a poner en peligro la tranquilidad, la riqueza, incluso la propia vida, en aras de la gloria es la marca de un verdadero hombre; y a quienes no se atreven a ello se les juzga despectivamente como «afeminados» (este punto de vista parece inherentemente sexista).

Contra esto tenemos la célebre e influyente contraposición que formulara Platón. Aquí la virtud ya no ha de encontrarse en la vida pública o en sobresalir en el *agōn* guerrero. La vida mejor es la que está regida por la razón y la razón se define en términos de una visión del orden, en el cosmos y en el alma. La vida mejor es aquella en que la razón —la pureza, el orden, el límite y lo constante— gobierna los deseos y su tendencia al exceso, a la insaciabilidad, a la veleidad y al conflicto.

En esta inversión de valores ya se altera algo más que el contenido de la vida buena, aun cuando ya éste sea un cambio de gran alcance. La ética de Platón precisa de lo que hoy llamaríamos una teoría, una formulación razonada sobre lo que es la vida humana y por qué un orden es superior a otros. Eso emana ineludiblemente del nuevo estatus moral de la razón. Pero no es preciso articular teóricamente el marco referencial en que actuamos y juzgamos. Ello no suele ser necesario para quienes viven sus vidas guiados por la ética guerrera. Éstos comparten ciertas discriminaciones: lo que es honorable o deshonroso, lo que es admirable, lo que se hace y lo que no se hace. Se suele decir que un caballero sabe cómo comportarse aunque nunca le hayan enseñado las reglas. (Y el «caballero» aquí es el heredero de la nobleza del antiguo guerrero.)

Ésta es la razón que me ha llevado antes a hablar de un marco referencial dentro del que actuamos como si funcionásemos con un «sentido» de una distinción cualitativa. Puede ser sólo eso o podría explicarse de una manera muy explícita en una ontología o una antropología formuladas filosóficamente. En el caso de algunos marcos referenciales la formulación podría ser opcional; pero en otros casos lo exige la propia naturaleza del marco, como en el caso de Pla-

tón; o parece impedirlo, como en la ética del guerrero-ciudadano que él atacaba y que parece ser refractaria a la formulación teórica. Quienes conceden gran importancia a esta última tienden a minimizar o a denigrar el papel y la potencia de la teoría en la vida humana.

No obstante, quiero mencionar aquí esta distinción, en parte para evitar un error en el que es muy fácil caer. Del hecho de que alguna gente opere sin un marco referencial definido filosóficamente podría deducirse que esa gente opera sin un marco referencial y eso podría ser absolutamente falso (de hecho, yo afirmaría que siempre es falso). Porque, al igual que sucede con nuestros inarticulados guerreros, es posible que sus vidas estén totalmente estructuradas por distinciones cualitativas sumamente importantes, de acuerdo con las cuales literalmente viven y mueren. Y esto queda suficientemente evidenciado en las llamadas a juicio que hacen sobre sus propias acciones y las de los demás. Pero también podría quedar enteramente en manos de los observadores, los historiadores, los filósofos y los antropólogos tratar de formular explícitamente cuáles son los bienes, cualidades y fines que se discriminan aquí. Este nivel de inarticulación, en el cual solemos funcionar, es el que intento describir cuando hablo del «sentido» de una distinción cualitativa.

La distinción de Platón encabeza una gran familia de puntos de vista desde los que se percibe la vida buena como el control del yo, que consiste en el dominio de la razón sobre el deseo. Una de sus variantes más célebres en el mundo antiguo fue el estoicismo. Y con la evolución de la cosmovisión científica moderna se desarrolló una variante específicamente moderna, que es la del ideal del yo desvinculado, capaz de objetivar no sólo el mundo que lo rodea, sino también sus emociones e inclinaciones, sus miedos y sus pulsiones, logrando así una especie de distanciamiento y autocontrol que le permite actuar «racionalmente». Entrecomillo este término, puesto que obviamente su significado se ha alterado en relación al sentido platónico. La razón ya no se define en términos de una visión del orden en el cosmos, sino más bien procedimentalmente en términos de la eficacia instrumental, o de la maximización del valor buscado o de la coherencia con uno mismo.

El marco referencial del autodominio mediante la razón ha dado lugar también a variantes teístas en el pensamiento judío y en el cristiano. De hecho, una de ellas fue la primera en engendrar el ideal del yo desvinculado. Pero su matrimonio con el platonismo, o con la fi-

losofía griega en general, siempre resultó difícil. Y otro tema, éste específicamente cristiano, ha sido también muy influyente en nuestra civilización: la comprensión de la vida mejor a partir de la transformación de la voluntad. En la concepción teológica original dicha transformación es obra de la gracia, pero también ha sufrido un cierto número de transposiciones secularizadoras. Y las variantes de ambas formas, la teológica y la secular, son las que actualmente estructuran la vida de la gente. Quizás en la actualidad la forma más importante de esa ética sea la del ideal del altruismo. Con el declive de la definición específicamente teológica de la naturaleza de una voluntad transformada empieza a destacar la formulación de la distinción clave que existe entre lo mejor y lo peor, en forma de altruismo y egoísmo. Y ahora ocupa un lugar predominante en el pensamiento y en la sensibilidad modernos en cuanto a la distinción de lo que es incomparablemente mejor en la vida. La auténtica dedicación a los demás o al bien universal merece nuestra admiración e incluso, en casos señalados, nuestra reverencia. La cualidad crucial que reclama aquí nuestro respeto es una cierta dirección de la voluntad. Esto difiere considerablemente del espíritu del autodominio platónico en el que de lo que se trata es de la hegemonía de la razón, por mucho que en la práctica dicho espíritu coincidiera con el del altruismo (y la coincidencia estaba lejos de ser completa). Y, a pesar de sus obvias raíces en la espiritualidad cristiana y de la perfecta compatibilidad con ella, la ética laica del altruismo renuncia a algo esencial para la perspectiva cristiana, una vez que en ella ha dejado de representar un papel el amor de Dios.

Paralela a la ética de la fama, del dominio y el control racionales, y de la transformación de la voluntad, en los últimos siglos ha venido tomando cuerpo una distinción basada en la visión y el poder expresivo. Existe un conjunto de ideas e intuiciones, aún no comprendidas del todo, que nos lleva a admirar al artista y al creador más que ninguna otra civilización; que nos convence de que una vida dedicada a la expresión o a la representación artísticas es eminentemente valiosa. Este complejo de ideas tiene raíces platónicas. Estamos recuperando una faceta semirreprimida del pensamiento de Platón, que aflora, por ejemplo, en el *Fedro*, en donde, al parecer, el filósofo piensa que el poeta, inspirado por la *mania*, es capaz de percibir lo que una persona sobria no podría percibir. La generalizada creencia que se tiene hoy de que el artista percibe más allá que el resto de

la gente, atestiguada por nuestra disposición a tomar en serio las opiniones políticas expresadas por pintores o cantantes —incluso aunque carezcan de experiencia en la cosa pública tanto como cualquier otro—, parece brotar de las mismas raíces. No obstante, hay algo quintaesencialmente moderno en este punto de vista. Depende de la percepción moderna a la que me refería en la sección anterior: el significado para nosotros depende en buena parte de nuestro poder de expresión; el descubrimiento de un marco referencial está entretejido con la invención.

Sin embargo, este rápido esbozo de algunas de las distinciones más importantes que actualmente estructuran las vidas de las personas, quedaría aún más radicalmente incompleto si no trajera a colación el hecho con el que di comienzo a esta sección: que existe un talante generalizado, al que he denominado «naturalista», que puede caer en la tentación de negar por completo los marcos referenciales. Y esto es evidente no sólo en los enamorados de las explicaciones reduccionistas, sino también, de otra forma, en el utilitarismo clásico. El objetivo de dicha filosofía era precisamente rechazar cualquier distinción cualitativa y explicar todos los objetivos humanos como si tuviesen la misma base y, por ende, fuesen susceptibles de cuantificación y cálculo comunes de acuerdo con alguna «moneda» común. Mi tesis aquí es que esa idea es profundamente errónea. Pero, como he dicho antes, es una idea motivada por razones morales y esas razones forman una parte esencial de la imagen de los marcos referenciales de acuerdo con los cuales actualmente vive la gente.

Esto tiene que ver con lo que en la sección 1.3 he denominado la «afirmación de la vida corriente». La noción de que la vida de producción y reproducción, del trabajo y de la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes en nuestra civilización. En este sentido, tanto para la ética guerrera como para la platónica, la vida corriente es parte de la esfera inferior, parte de lo que contrasta con lo incomparablemente mejor. Por tanto, la afirmación de la vida corriente implica una posición polémica respecto a esas opiniones tradicionales y al elitismo que llevan consigo. Así sucedió con las teologías de la Reforma, fuente primordial del giro hacia esta afirmación en la era moderna.

Esta postura polémica, mantenida y transformada con un cariz laico, potencia visiones reduccionistas, como el utilitarismo, que in-

tentan poner en entredicho todas las distinciones cualitativas. Se les acusa, al igual que antes se acusara a la ética del honor o a la ética monástica supererogatoria, de menoscabar errónea y perversamente la vida corriente o de fracasar en percibir que nuestro destino está aquí, en la producción y la reproducción, no en alguna pretendida esfera superior; de cegarse a la dignidad y al valor del deseo humano cotidiano y su satisfacción.

En esto, tanto el naturalismo como el utilitarismo tocan una fibra importante de la sensibilidad moderna, lo que explica algo de su poder de persuasión. Sin embargo, la tesis que sostengo aquí es que están profundamente equivocados, puesto que la afirmación de la vida corriente, aunque necesariamente critique ciertas distinciones, en sí misma sólo comporta una; de otra manera no tendría ningún sentido. La noción de que en esta vida existe una cierta dignidad y valor precisa un contraste; ya no, ciertamente, entre esta vida y alguna actividad «superior» como la contemplación, la guerra, la ciudadanía activa o el ascetismo heroico, sino situado entre las diferentes maneras de vivir la vida de producción y reproducción. La noción no significa nunca que *cualquier cosa* que hagamos sea aceptable. Eso sería ininteligible como base de una noción de dignidad. El punto clave más bien apunta a que lo mejor no es algo externo, sino una *manera de vivir* la vida corriente. Para los reformadores dicha manera se definía teológicamente; para los utilitaristas clásicos, en términos de la racionalidad (instrumental). Para los marxistas, el elemento expresivista de la autocreación libre se añade a la racionalidad de la Ilustración. Pero, en cualquier caso, perdura alguna distinción entre la vida mejor, admirable, y la vida inferior de indolencia, irracionalidad, esclavitud o alienación.

No obstante, y una vez que se deja al margen la ilusión utilitarista, aún persiste un hecho extremadamente importante para la conciencia moral moderna: la tensión entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atraídos, y algunas de nuestras distinciones morales más importantes. Es cierto que es demasiado simple hablar de tensión. Estamos en conflicto, incluso confundidos acerca de lo que verdaderamente significa afirmar la vida corriente. Lo que para algunos es la afirmación suprema, para otros encubre una negación. Basta con pensar en el ataque utilitarista al cristianismo ortodoxo; luego en el ataque de Dostoievski a la ingeniería utópica utilitarista. Para quienes no están firmemente

aliados con alguna corriente de la batalla ideológica, se convierte en fuente de profunda incertidumbre. Somos tan ambivalentes ante el heroísmo como ante el valor de los objetivos cotidianos que se sacrifican en su nombre. Luchamos por aferrarnos a una visión de lo incomparablemente mejor, al mismo tiempo que seguimos fieles a la crucial noción moderna del valor de la vida corriente. Simpatizamos con ambos: con el héroe y con el antihéroe; y soñamos con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto. Ésta es la confusión en la que se enraíza el naturalismo.

Capítulo 2

EL YO EN EL ESPACIO MORAL

2.1

Al comenzar la sección 1.5, dije que la reducción naturalista, que quisiera excluir los marcos referenciales de cualquier explicación, es insostenible, y que entender el porqué de esto es comprender algo importante sobre el lugar que ocupan los marcos referenciales en nuestra vida. Puesto que ya hemos observado un poco mejor en qué consisten esos marcos referenciales, ahora me gustaría abundar sobre ese punto.

En las secciones 1.4 y 1.5 he hablado de estas distinciones cualitativas en relación con el asunto del significado de la vida. Pero es evidente que esa clase de distinciones desempeña un papel en las tres dimensiones de la evaluación moral que he identificado anteriormente. La percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor forma parte del trasfondo de nuestra creencia en que éstos son objetos idóneos para nuestro respeto, que su vida e integridad son sagradas o disfrutan de inmunidad y no han de atacarse. A consecuencia de esto, podemos observar que nuestro concepto acerca de en qué consiste dicha inmunidad evoluciona con el desarrollo de nuevos marcos referenciales. Así, el hecho de que ahora demos tanta importancia al poder expresivo significa que las nociones contemporáneas de lo que implica el respeto a la integridad de las personas conllevan el de proteger su libertad de expresión para expresar y desarrollar sus propias opiniones, definir sus propios conceptos respecto a la vida y trazar sus propios planes de vida.

Al mismo tiempo, la tercera dimensión implica también distinciones de este tipo. La dignidad del guerrero, del ciudadano, del cabeza de familia, etcétera, se basa en el trasfondo de la comprensión que cierto valor especial adscribe a esas formas de vida o al rango y posición que esa gente ha logrado dentro de ellas.

Ciertamente uno de los ejemplos citados antes, la ética del honor, ha sido simplemente el trasfondo para una muy generalizada comprensión de la dignidad, atribuida al ciudadano libre o al ciudadano guerrero y en una esfera más alta, a quien desempeña un papel importante en la vida pública. Esto permanece como una importante dimensión de nuestra vida en la sociedad moderna y la competencia feroz por esta clase de dignidad es parte de lo que anima la política democrática.

Esas distinciones, a las que denomino marcos referenciales, están, por consiguiente, entretejidas de diferentes maneras en las tres dimensiones de nuestra vida moral. Y eso, naturalmente, significa que poseen una importancia diferenciada. Ahora quiero explorar un poco más detenidamente cómo éstas se entretejen en nuestra existencia moral.

La primera de las maneras es la que ya he argumentado. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando «marcos referenciales».

En un cierto sentido, podría pensarse que esto ofrece una respuesta suficiente al intento naturalista de hacer caso omiso de los marcos referenciales. A quien proponga dicha tesis reduccionista podríamos responder con el argumento *ad hominem* de que también ellos hacen juicios sobre lo que es digno de tenerse en consideración, lo que posee un sentido de dignidad, etcétera, y que no pueden simplemente rechazar las precondiciones de las creencias y actitudes que dan sentido.

Pero el argumento *ad hominem* no parece demasiado profundo. Podríamos pensar que, puesto que casi todos los protagonistas del reduccionismo natural se podrían pillar los dedos haciendo la clase de distinciones que presuponen lo que ellos rechazan, ello no quita preguntar si, en principio, sería posible actuar sin ningún marco referencial o si, en pocas palabras, en última instancia, su adopción se

percibe como una postura opcional para los seres humanos, por difícil que de hecho haya sido evitarlos a lo largo de la mayor parte de la historia humana previa.

Lo que tiende a dar credibilidad a la opinión de que son opcionales es precisamente el avance del «desencanto» en la cultura moderna, que he formulado en la sección 1.4 y que ha socavado tantos marcos referenciales tradicionales y, ciertamente, ha dado pie a la situación que ha borrado nuestros antiguos horizontes y contribuido a que todos los marcos referenciales parezcan problemáticos: la situación en que se nos plantea el problema del significado. En épocas anteriores se podía hilvanar el razonamiento de esta manera, ya que en la definición primordial de nuestra actitud existencial lo que más temíamos era la condenación, un indiscutible marco referencial exigía de nosotros imperiosas demandas, y, por tanto, era comprensible que la gente percibiera que sus marcos referenciales disfrutaban de la misma solidez ontológica que la propia estructura del universo. Pero el mismo hecho de que lo que una vez fue tan sólido se haya difuminado en el aire, nos demuestra que no se trata de algo arraigado en la naturaleza del ser, sino más bien de algo sujeto a interpretaciones humanas variables. Entonces, ¿por qué es imposible concebir una persona, e incluso una cultura, que entienda que esta situación existencial pueda deshacerse por completo de los marcos referenciales, es decir, de las discriminaciones cualitativas de lo incomparablemente mejor? El hecho de que siempre sea posible encontrar a algunos de nuestros coetáneos aferrándose aún a alguno de ellos en sus vidas y juicios reales, no quiere decir que los marcos referenciales se afiancen en otra cosa que vaya más allá de la finalmente prescindible interpretación.

De esta manera se hilvana el actual argumento persuasivo en favor de la tesis reduccionista, Y ésa es precisamente la tesis a la que me opongo. Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamen-

te cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.

Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de: «¿Quién soy yo?». Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.

La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico o anarquista. O pueden definirla en parte por la nación o la tradición a la que pertenecen, como ser armenio o quebequés. Lo que dicen con esto no es solamente que están firmemente ligados a esa visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es que ello les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso. Formulado contrafácticamente, lo que dicen es que si perdieran ese compromiso o esa identificación quedarían a la deriva; ya no sabrían, en lo referente a un importante conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas.

Y, desde luego, esta situación se le presenta a alguna gente. Es lo que llamamos una «crisis de identidad», una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales. El significado de esas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado. Una dolorosa y aterradora experiencia.

Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orien-

tado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario. Aquí me inclino a utilizar una metáfora espacial, aunque creo que ello no es más que una simple predilección personal. Existen indicios de que el vínculo con la orientación espacial está profundamente arraigado en la psique humana. En algunos de los casos extremos de lo que se ha descrito como «trastornos de una personalidad narcisista», que se expresan en forma de una desconcertante incertidumbre acerca de sí mismo y de lo que es valioso para uno mismo, en los momentos de crisis agudas los pacientes también muestran señales de desorientación espacial. Parece que desorientación e incertidumbre sobre el lugar que uno ocupa como persona se desborda en la pérdida de control del lugar que uno ocupa en el espacio físico.[1]

¿Por qué este vínculo entre la identidad y la orientación? O, quizá, podríamos reformular la cuestión preguntándonos qué nos induce a hablar acerca de la orientación moral en términos de la pregunta: «¿Quiénes somos?». Esta segunda formulación apunta al hecho de que no siempre hemos hecho eso. Hablar de «identidad» en el sentido moderno habría resultado incomprensible para nuestros antepasados de hace apenas un par de siglos. Erikson[2] ha hecho un estudio muy inteligente de la crisis de fe de Lutero, en el que la interpreta a la luz de las crisis de identidad contemporáneas, pero, naturalmente, Lutero habría considerado la descripción censurable, si no completamente incomprensible. Subyacente en nuestra manera de hablar moderna sobre la identidad está la noción de que no es posible resolver todas las cuestiones de orientación moral simplemente en términos universales. Y eso conecta con nuestra comprensión posromántica de las diferencias individuales y asimismo con la importancia que otorgamos a la expresión que cada persona hace del descubrimiento de su horizonte moral. En la época de Lutero la cuestión del marco moral básico que orienta la acción individual sólo se podía formular en términos universales. Cualquier otra cosa carecía de sentido. Esto, ciertamente, va ligado a la crisis, porque Lutero se agita alrededor de un acuciado sentido de condenación y exilio inapelable, y no alrededor de la percepción moderna de falta de sentido, de la carencia de propósito o de la vaciedad.

Así, una parte de la respuesta a nuestra pregunta es histórica; para formular la cuestión en términos de identidad es menester la pre-

condición de un cierto desarrollo en nuestra comprensión de nosotros mismos. Examinar esto nos previene también de exagerar nuestras diferencias con épocas anteriores. Para la mayoría de nosotros ciertos interrogantes fundamentalmente morales todavía se formulan en términos universales: por ejemplo, los que planteamos en la sección 1.1, concernientes a los derechos que tiene la gente a su vida e integridad. Lo que nos diferencia de nuestros antepasados es precisamente que nosotros no percibimos esos interrogantes dando por supuesto que estuvieran enmarcados en esos términos. No obstante, eso significa también que nuestra identidad, definida de la manera que nos proporcione nuestra orientación fundamental, es de hecho muy compleja y multilateral. Estamos enmarcados por lo que percibimos como compromisos universalmente válidos (ser católico o anarquista, en mi ejemplo anterior) y también por lo que consideramos como identificaciones particulares (ser armenio o quebequés). Frecuentemente definimos nuestra identidad solamente por uno de éstos, bien porque parece el más sobresaliente en nuestras vidas o porque es el que se pone en entredicho. Pero el hecho es que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella.

Sin embargo, la segunda faceta de la pregunta no es histórica. Más bien se relaciona con la pregunta de por qué nos planteamos la cuestión de la orientación fundamental en términos de la pregunta: «¿Quién?». Se plantea la pregunta «¿quién?» para colocar a alguien en el lugar de interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores. Al contestar al teléfono solemos decir: «¿Quién habla?». O a alguien que se encuentra en el otro extremo de una habitación le preguntamos: «¿Quién está ahí?». La respuesta viene en forma de nombre propio: «"Yo" soy Joe Smith», frecuentemente acompañada por una descripción de la relación: «"Yo" soy el cuñado de Mary», o por una descripción del papel social que se desempeña: «"Soy" el fontanero», o «El hombre al que señalas es el Presidente». La manera, un tanto más agresiva, del «¿Quién (demonios) te crees que eres?» insta al segundo tipo de respuesta. Ser competente como alguien que potencialmente puede ser objeto de esa pregunta es ser un interlocutor entre otros, alguien que posee su propio punto de vista o un papel que desempeñar y que puede hablar por sí mismo. Naturalmente que es posible preguntar «¿quién eres?» a alguien que yace con un coma irreversible; pero ése sería obviamente un caso derivado; a los

seres a quienes se les puede hacer esa pregunta normalmente están real o potencialmente capacitados para responderla por sí mismos.

Para estar capacitado para responder por sí mismo uno ha de saber dónde se encuentra y a qué quiere responder. Y por eso naturalmente nos inclinamos a hablar de nuestra orientación fundamental en términos de quiénes somos. Perder esa orientación, o no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. Y esa orientación, una vez conseguida, define el lugar desde el que respondes, es decir, tu identidad.

No obstante, lo que emana de todo esto es que pensamos que dicha orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo. Pero hablar de orientación es presuponer una analogía espacial dentro de la que uno encuentra su camino. Entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder la orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. El asunto es: ¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y ésos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros.

Que esto es así, que el espacio en cuestión se ha de esbozar mediante potentes valoraciones o distinciones cualitativas, surge del análisis anterior. No es sólo que los compromisos y las identificaciones, por los que de hecho definimos nuestra identidad, incluyan dichas potentes valoraciones, como queda claro en los ejemplos anteriores; o que el asunto de la identidad invariablemente nos suponga la cuestión de un bien potentemente valorado —una identidad es algo a lo que uno ha de ser fiel, no puede dejar de mantenerla ni puede renunciar a ella—. Más fundamentalmente, vemos que su único papel es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros, en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. Aún más, sería difícil ver cómo algo podría representar ese papel sin incorporar dichas distinciones. Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. Es lo que posibilita dichas distinciones, incluidas las concernientes a las potentes valoraciones. Por

consiguiente, no podría existir sin dichas valoraciones. La noción de una identidad definida por algún simple *de facto*, una preferencia no potentemente valorada, es incoherente. Y, más aún: ¿sería posible percibir como una carencia desorientadora la ausencia de dicha preferencia? La condición para que exista algo como la crisis de identidad es precisamente que nuestras identidades definen el espacio de las distinciones cualitativas, dentro del cual vivimos y escogemos.

Pero si esto es así, entonces el supuesto naturalista de que es posible deshacernos por completo de los marcos referenciales está equivocado de plano. Se basa en una imagen totalmente diferente, la de la acción humana en la cual es posible responder a la pregunta «¿quién?» sin aceptar ninguna distinción cualitativa, simplemente sobre la base de los deseos y las aversiones, los gustos y las antipatías. En esa imagen los marcos referenciales son cosas que inventamos, no respuestas a interrogantes que ineludiblemente preexisten para nosotros, independientemente de nuestra respuesta o incapacidad para responder. Sin embargo, el percibir los marcos referenciales como orientaciones los sitúa bajo esa última perspectiva. Uno se orienta a sí mismo en un espacio que existe independientemente del éxito o fracaso que uno pueda tener en encontrar sus apoyos, los cuales, además, hacen que la tarea de encontrar esos apoyos sea ineludible. Dentro de esta imagen no tiene sentido la noción de inventar una imaginaria distinción cualitativa, puesto que uno sólo puede *adoptar* dichas distinciones si tienen sentido dentro de nuestra orientación básica.

Quizá la distinción entre las dos visiones podría expresarse de esta manera: la idea de que inventamos las distinciones imaginarias equivale a la noción de que inventamos tanto las preguntas como las respuestas. Todos podríamos nombrar algunos artificios en este sentido. Pongamos un ejemplo trivial: supongamos que en una sociedad se discute sobre cuál es el modo elegante de llevar el bombín, si se lleva de la manera acostumbrada o si, por el contrario, se lleva colocado en un cierto ángulo. Todos estaríamos de acuerdo en que dicha discusión no hubiera existido si a nadie se le hubiera ocurrido inventar el bombín. En un plano más serio, algunos ateos adoptan ese enfoque respecto a la discusión que se da entre diferentes religiones sobre lo que se podría llamar la forma de lo sobrenatural; si hablamos de ello en términos del Dios de Abrahán o de Brahmán o de Nirvana, y así sucesivamente. Los ateos piensan que el área en que se

presentan tales discusiones no hubiera sido necesaria y quizás un día desaparezca por completo de la preocupación humana. Por contraste, nuestra orientación espacial no responde a una cuestión artificial ni innecesaria. Sería imposible concebir una forma de vida humana en la que un buen día la gente se diera cuenta de que, puesto que son seres espaciales, después de todo necesitan desarrollar un sentido del arriba y el abajo, de la derecha y la izquierda, y encontrar las señales que les capaciten para ir de un lado a otro: reflexiones éstas que podrían ser discutibles para los demás. Es imposible concebir una forma de vida en la que esta cuestión no haya estado siempre presente, exigiendo una respuesta. Es imposible distanciarse de la cuestión de la orientación espacial o dejar de tropezar con ella, como sucede con la cuestión del ángulo apropiado para llevar el bombín, o desecharla, como imaginan los ateos que se puede hacer respecto a la religión.

La visión naturalista relegaría la cuestión de qué marco referencial adoptar a la antigua categoría, como una cuestión en último término artificiosa. No obstante, nuestros planteamientos sobre la identidad indican más bien que esta cuestión pertenece a la clase de cuestiones ineludibles, es decir, que es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio. Por tanto, esta argumentación plantea un serio desafío a la imagen naturalista. A la luz de lo que comprendemos como identidad, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad. Una persona que no sabría dónde está con respecto a cuestiones de importancia fundamental, que carecería por completo de orientación sobre esas cuestiones y que no podría responder a ellas por sí mismo. Si aún quisiéramos abundar en este perfil diciendo que esa persona no asume como carencia dicha falta de marcos referenciales, en otras palabras, que no se trata en absoluto de una crisis, entonces lo que terminamos teniendo es la imagen de una aterradora disociación. En la práctica diríamos que esa persona está seriamente trastornada, ha superado con creces la franja de lo que llamaríamos la superficialidad: la gente que juzgamos superficial, no obstante, posee un cierto sentido de lo que es incomparablemente importante, sólo que nosotros tomamos sus comentarios como trivialidades, o como simplemente convencionales, o no bien pensados o escogidos. Pero una persona que careciera por completo de marcos referencia-

les estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico.

Lo que desde luego se entiende fácilmente como un tipo humano es la persona que ha optado por no aceptar los marcos referenciales tradicionales que distinguen entre los fines superiores e inferiores, que lo que tendría que hacer sería calcular racionalmente la felicidad, que esa forma de vida es más admirable o que refleja una benevolencia moral superior a las atribuidas a las definiciones tradicionales de la virtud, la piedad o cosas por el estilo. Ésta es incluso una imagen familiar. Es el papel que ha desempeñado el ideólogo utilitarista en nuestra cultura. Pero dicha persona no carece de un marco referencial. Por el contrario, está intensamente comprometida con un cierto ideal de racionalidad y benevolencia. Admira a quienes viven por ese ideal, condena a quienes fracasan al intentar alcanzarlo o a quienes están tan confundidos que ni siquiera pueden aceptarlo; se siente mal cuando ella misma queda por debajo de sus expectativas. El utilitarista vive dentro de un horizonte moral que su teoría moral no puede explicar. Ésta es una de las grandes debilidades del utilitarismo. Pero puesto que ese horizonte podría olvidarse fácilmente en favor de los hechos y las situaciones que uno aborda dentro de ellos, es posible que se descarte dicho marco referencial y se promueva la imagen de un agente carente de marcos referenciales. No obstante, una vez que uno es consciente de cómo los agentes humanos se encuentran ineludiblemente en el espacio de dichas cuestiones morales, salta a la vista que el utilitarista es uno de nosotros y que el imaginario agente de la teoría naturalista es un monstruo.

Pero el naturalista podría protestar: ¿por qué he de aceptar lo que surge de esta explicación fenomenológica de la identidad?, puesto que posiblemente le gustará describirla de esa manera, y lo cierto es que no estaría del todo equivocado. La respuesta es que ésta no es solamente una explicación fenomenológica, sino una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus «condiciones trascendentales». Desde luego que puede equivocarse en el detalle y que siempre está ahí el reto de lograr una mejor. Pero si fuera correcta, la objeción que plantea el naturalismo es decisiva. Porque el objetivo de dicha consideración es examinar cómo en realidad comprendemos el sentido de nuestras vidas y trazar los límites de la forma concebible de nuestro conocimiento

sobre lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo. No obstante, ¿qué descripciones de las posibilidades humanas, trazadas desde esas cuestionables teorías epistemológicas decidirían lo que desde la práctica vislumbramos como los límites de las posibles maneras de encontrar el sentido de nuestras vidas? Después de todo, la base última para aceptar cualquiera de esas teorías es precisamente que, al parecer, dichas teorías tienen más sentido para nosotros que sus rivales. Si cualquier visión nos llevase a través de la frontera y definiera como normal o posible una vida humana que fuera de ella consideraríamos incomprensible o patológica, es que no es una visión correcta. Precisamente ésa es la base por la que me opongo a la tesis naturalista y digo que los horizontes en los que vivimos *deben* incluir firmes discriminaciones cualitativas.

2.2

Reconozco que aquí se plantea un argumento clave y que lo he formulado demasiado sucintamente. Volveré a ello más adelante, en el siguiente capítulo. En este momento quiero proseguir con otra cosa, a saber, con la conexión que existe entre la identidad y el bien, que salió a la luz en la argumentación anterior.

Hablamos sobre el ser humano como un «yo». La palabra se utiliza de muchas maneras y en la segunda parte veremos que este lenguaje está históricamente condicionado. Pero existe un sentido del término en el que hablamos de la gente como «yos», queriendo decir con ello que son seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad (o luchan por conseguirla), en la acepción que se ha dado a ésta más arriba. Es menester distinguir esta acepción de cualquier otra forma de utilizaciones surgidas de la psicología y la sociología. Recuerdo ahora un experimento diseñado para demostrar que también los chimpancés poseen un «sentido del yo»: un animal con marcas de pintura en su rostro, al verse en un espejo, se lleva la pata al rostro intentando quitárselas. De alguna manera había reconocido que la imagen reflejada en el espejo era la suya.[3] Obviamente, esto implica un sentido muy diferente de aquel al que apelo aquí.

Tampoco es suficiente ser un yo en el sentido de que uno pueda dirigir su acción estratégicamente a la luz de ciertos factores, entre

los cuales se incluyen los propios deseos, las capacidades, etc. Eso es parte de lo que significa tener (o ser) un *ego* en el sentido freudiano y sus relativas acepciones. Dicha capacidad estratégica requiere una cierta forma de conciencia reflexiva. Pero existe una importante diferencia. Para el *ego* no es esencial orientarse en un espacio de interrogantes sobre el bien que se encuentra en algún lugar en el espacio de esos interrogantes. Más bien todo lo contrario. El *ego* freudiano es más libre y está más capacitado para ejercer el control cuando posee el máximo margen de maniobra en relación con las imperiosas demandas del *superego* y también ante las exigencias del *ello*. El *ego* idealmente libre sería un lúcido calculador de beneficios.

El *ego* o yo penetra también de otra manera en la psicología y la sociología, en conexión con la observación de que la persona tiene una «imagen de sí misma», importante para ella; que se esfuerza a fin de que aparezca bajo una luz favorable a los ojos de quienes están en contacto con ella, y también estando a solas. Ciertamente existe un sentido del yo que sobrepasa la autoobservación neutral y el cálculo de beneficios. Pero la forma en que generalmente se concibe la importancia de la imagen no guarda conexión alguna con la identidad. Se toma como un hecho referente a los seres humanos el que éstos se preocupen de que su imagen concuerde con ciertos criterios, en general socialmente inducidos. Pero no se toma como algo esencial para la personalidad humana. Al contrario, lo que generalmente se estudia bajo ese rótulo es lo que podemos identificar, fuera del esterilizado, «axiológicamente desvinculado» lenguaje de las ciencias sociales, como la humana-demasiado-humana debilidad del *ego* y la «imagen», en el sentido cotidiano de esos términos (que, por supuesto, han sido introducidos en el lenguaje vernáculo por las ciencias sociales). El carácter idealmente recio estaría máximamente liberado de ellos, no se dejaría disuadir por adversas opiniones ajenas y estaría capacitado para encarar impasiblemente la verdad sobre sí mismo o sí misma.[4]

Por contraste, se supone que la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente «somos» (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto. Lo que es ser un yo o una persona de esta índole es algo difícil de concebir para ciertas ver-

tientes de la filosofía moderna, sobre todo para las que han quedado consagradas en la corriente principal de la psicología y las ciencias sociales. El yo, incluso en este sentido, debería ser un objeto de estudio como cualquier otro. Sin embargo, existen ciertas cosas que generalmente se consideran verdaderas a propósito de los objetos del estudio científico que no son válidas a propósito del yo. Para observar los obstáculos conceptuales que se encuentran en esto sería útil enumerar cuatro de ellas.

1. El objeto de estudio se toma «absolutamente», es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio («objetivamente»).
2. El objeto es lo que es, independiente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera.
3. En principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita.
4. En principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

Las dos primeras características corresponden a una característica central de la gran revolución de las ciencias naturales del siglo XVII, por la que deberíamos cesar de explicar el mundo que nos rodea mediante propiedades subjetivas, antropocéntricas o «secundarias». He analizado esto en otro lugar.[5] Pero, ciertamente, ninguna de esas características es válida a propósito del yo. Solamente somos yos en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros. Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y, como ya se ha analizado ampliamente, esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones.[6] Preguntar lo que es una persona haciendo una abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma es plantear una pregunta, fundamentalmente, capciosa, una pregunta que, en principio, no tiene respuesta.

Así pues, un hecho esencial sobre el que yo o la persona que de todo ello emerge es que éste no es un objeto en el sentido generalmente aceptado. No somos yos de la misma manera que somos organismos, o no poseemos yos de la misma manera que poseemos hí-

gados o corazones. Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.[7]

El hecho de que el yo no exhiba la tercera característica del clásico objeto de estudio va implícito en que no tiene la segunda. El yo está constituido en parte por sus autointerpretaciones, que es lo que hace que no exhiba la segunda característica. Pero las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas. Es imposible la articulación total. El lenguaje aceptado articula para nosotros las cuestiones del bien. Pero no es posible articular totalmente lo que damos por supuesto, aquello con lo que sencillamente contamos, al utilizar dicho lenguaje. Cabe, desde luego, intentar acrecentar la comprensión que tenemos de lo que va implícito en nuestros lenguajes valorativos y morales. Eso podría incluso ser un ideal, como el que, por ejemplo, Sócrates impuso sobre sus obligados y frustrados interlocutores de Atenas hasta que éstos le hicieron callar de una vez por todas. Pero, dada su propia naturaleza, la articulación nunca se completa. Clarificamos un lenguaje con otro que, a su vez, puede embrollarlo más, y así sucesivamente. Es bien conocido lo que Wittgenstein dice al respecto.

Pero, ¿por qué es este punto específico en relación con el yo? ¿Acaso no incumbe a cualquier lenguaje, incluso al de la descripción científica de los objetos? Sí, naturalmente que lo es. Pero es en el caso del yo donde el lenguaje que nunca se puede hacer explícito del todo es parte —o intrínseco o constituyente— del «objeto» estudiado. Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje.[8]

Esto nos lleva a la cuarta característica. Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean.

Éste es un punto muy importante y hay que tenerlo en cuenta, ya que no sólo la tradición filosófico-científica, sino también la importante aspiración moderna a la libertad y a la individualidad, han conspirado para producir una identidad que aparentemente lo niega. Explicar cómo se ha llegado a esto será el tema central de mi argu-

mentación en la segunda parte; pero me gustaría mostrar aquí cómo esa independencia moderna del yo no es la negación del hecho de que el yo sólo existe entre otros yos.

Este punto está ya explícito en la propia noción de la «identidad», como hemos visto antes. La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?». Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes.

Obviamente, esto no puede ser un asunto contingente. No habría manera posible de ser introducidos a la «personeidad» (*personhood*) si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza. Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación. Aquí es importante un factor esencial en la conversación: cuando tú y yo hablamos sobre algo hacemos de ese algo un objeto para nosotros dos, es decir, no sólo un objeto para mí, que también es un objeto para ti, incluso si añadimos a ello el que yo sepa que es un objeto para ti y tú sepas que lo es para mí, etc. En un sentido fuerte el objeto es para *nosotros* lo que en otro lugar he intentado describir[9] con la noción de «espacio común» o «público». Los diferentes usos del lenguaje establecen, instituyen, enfocan o activan dichos espacios comunes: precisamente podría parecer que la primera adquisición de lenguaje depende de una protovariante de ello, como parece indicar el trabajo pionero de Jerome Bruner.[10]

Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común. Ésta es la verdad que subyace en la afirmación de Wittgenstein de que el acuerdo en los significados implica el acuerdo en los juicios.[11] Luego yo podré innovar; podré desarrollar una manera original de comprenderme a mí mismo y la vida

humana, al menos una que esté abiertamente en desacuerdo con la de mi familia y mi entorno. Pero la innovación sólo puede darse desde la base de nuestro lenguaje común. Hasta el más independiente de los adultos encuentra momentos en los que no le es posible clarificar sus sentimientos sin hablar con una cierta persona o con personas especiales que le conozcan, o que posean alguna sabiduría o con las que tenga alguna afinidad. Esta incapacidad es una mera sombra de la que experimenta el niño. Para él, todo sería confusión, no encontraría un lenguaje de discernimiento, sin las conversaciones que fijan dicho lenguaje para él.

Éste es el sentido en el que no es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución».[12]

Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de «identidad» al ofrecer respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?» mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo.[13] La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. Esas dos dimensiones se reflejaban en los ejemplos que de manera natural vinieron a la mente en mi argumentación anterior, al hablar de la posibilidad de identificarse a sí mismo como católico o anarquista, o como armenio o quebequés. Sin embargo, normalmente una dimensión no excluye la otra. Así, para A quizá sea esencial definirse como católico y quebequés y para B como armenio y anarquista. (Y esas descripciones no agotarían la identidad de ninguno de ellos.)

Lo que intento sugerir en esta argumentación es que esas dos dimensiones de definición-identidad reflejan la situación original en que se plantea la cuestión de la identidad.

No obstante, esta segunda definición tiende a ocluirse. La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como

si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta. ¿De dónde parte el valor de esas opiniones?

En cierto sentido, éste será uno de los principales temas de las últimas partes de este libro, en las que esbozaré algo de la historia de la identidad moderna, pero ahora he de decir algo al respecto para superar una confusión muy frecuente.

En primer lugar, es evidente que las más importantes tradiciones espirituales de nuestra civilización han instado, incluso exigido, el desasirse de la segunda dimensión de la identidad como generalmente se vive, es decir, desde particulares comunidades históricas, desde determinadas urdimbres dadas por nacimiento e historia. Si transpusiéramos esta argumentación fuera del lenguaje moderno de la identidad, lo que sería un anacronismo tratándose de los antiguos, y en vez de ello hablásemos de la manera en que ellos encontraron sus orientaciones espirituales, entonces resultaría evidente que el ideal del desasimiento nos viene dado por ambas partes de nuestro legado. En los libros de los profetas y en los salmos se dirigen a nosotros personas que se levantaron contra el casi unánime oprobio en que estaban sumidas sus comunidades para dar a conocer el mensaje de Dios. En un desarrollo paralelo, Platón describe un Sócrates firmemente arraigado en la razón filosófica, capaz de asumir una postura de desafiante independencia de la opinión ateniense.

Pero es importante observar cómo esa postura, convertida en un poderoso ideal para nosotros, si bien la vivenciamos escasamente en la práctica, transforma nuestra posición dentro de lo que vengo denominando la situación original de la formación de la identidad, aunque desde luego sin sacarnos de ella. Continúa siendo cierto para los héroes que en sus conversaciones con otros se definen a sí mismos, no genéticamente, sino como son en el momento actual. Permanecen en una urdimbre, pero ya no se definen por la que ofrece una particular comunidad histórica. Es la que queda a salvo, o la comunidad de almas gemelas, o la compañía de filósofos; o el pequeño grupo de sabios entre una masa de imbéciles, como lo vieron los estoicos; o el reducido grupo de amigos que desempeñaron dicho papel en el pensamiento epicúreo.[14] Adoptar la actitud del héroe no le permite a uno saltarse la condición humana y sigue siendo cierto que

un nuevo lenguaje sólo puede elaborarse a través de la conversación, en el sentido más amplio, es decir, a través del intercambio con quienes uno tiene una cierta comprensión común de lo que se juega en tal empresa. Un ser humano siempre puede ser original, puede dar un paso adelante desde los límites del pensamiento de sus coetáneos, puede que incluso sea totalmente incomprendido por ellos. Pero el impulso hacia una visión original siempre se encontrará obstaculizado y, en última instancia, se perderá en una confusión interior, a menos que de alguna manera se sitúe en relación con el lenguaje y la visión de los demás.

Incluso cuando creo percibir una verdad sobre la condición humana que nadie más ha percibido —condición a la que Nietzsche parece haberse aproximado algunas veces—, también entonces ha de ser sobre la base de la lectura que haga del pensamiento y el lenguaje de los demás. Percibo la «genealogía» subyacente en su moral y, por consiguiente, asumo que son (involuntariamente y a regañadientes) testigos de mi visión. Pero he de encarar el desafío de alguna manera: ¿sé lo que digo?, ¿comprendo verdaderamente aquello de lo que hablo? Y sólo cabe encarar tal desafío confrontando mi pensamiento y lenguaje con el pensamiento y las reacciones de los demás.

Naturalmente que existe una gran diferencia entre una situación en la que solamente decido mi postura en la conversación con mi comunidad histórica inmediata y en la que no me siento confirmado en lo que creo si no es cara a cara, por un lado; y, por otro, en el caso en que confío principalmente en una comunidad de almas gemelas en la que la confirmación podría darse en forma de la satisfacción que siento cuando, sin saberlo, avalan mis opiniones, ya que su pensamiento y su lenguaje indican que se está en contacto con una misma realidad, realidad que yo percibo más claramente que los demás. La discrepancia se acentúa cuando reflexionamos que, en el segundo caso, la «conversación» ya no será exclusivamente con los contemporáneos vivos, sino que incluirá, por ejemplo, a profetas, pensadores y escritores ya desaparecidos. Entonces, ¿para qué insisto tanto en que la tesis de la interlocución continúa siendo válida pese a esa discrepancia?

El para qué es precisamente para insistir en eso que podría denominarse la condición «trascendental» de la comprensión de nuestro lenguaje, comprensión ésta que de alguna manera confrontamos o

relacionamos con el lenguaje de los demás. No se trata simplemente de recomendar una política de las que sugieren que al confrontar nuestras creencias con las de los demás evitamos caer en algunas falacias. Al hablar aquí de una condición «trascendental», estoy apuntando a la manera en que la propia confianza de que sabemos lo que queremos decir y, por tanto, de que contamos con nuestro propio lenguaje original, depende de dicha relación. El contexto original y (ontogenéticamente) ineludible de tal relación es el cara-a-cara en el que realmente estamos de acuerdo. Somos iniciados en el lenguaje cuando se nos conduce a ver las cosas como las ven nuestros tutores. Después, y sólo para una parte de nuestro lenguaje, podemos desviarnos, y esto gracias tanto a nuestra relación con interlocutores ausentes como a la confrontación que hacemos de nuestro pensamiento con cualquier interlocutor en esta nueva e indirecta manera, a través de la lectura que hacemos del desacuerdo que pueda existir. E incluso en este caso, no *toda* confrontación puede ser a través de la disidencia.

Hago hincapié en la continuidad entre la última postura, superior y más independiente, y la primera, una forma más «primitiva» de inmersión en la comunidad, no precisamente porque la segunda sea necesariamente anterior ontogenéticamente y ni siquiera porque la primera jamás se pueda adoptar en todo el ámbito del pensamiento y el lenguaje de tal manera que nuestras posiciones independientes permanezcan incrustadas, digamos, en las relaciones de inmersión. También quiero señalar aquí cómo a través del lenguaje permanecemos relacionados con los interlocutores del discurso, tanto en los intercambios reales y vivos como en las confrontaciones indirectas. La naturaleza de nuestro lenguaje y la dependencia fundamental que nuestro pensamiento tiene del lenguaje hacen que la interlocución sea en cierta forma ineludible.[15]

La razón por la que es importante poner el acento en este punto es porque el desarrollo de ciertas formas modernas de carácter, de un individualismo en extremo independiente, ha traído consigo comprensible, pero erróneamente, ciertas visiones de la identidad personal y del lenguaje que la han negado o perdido completamente de vista. Por ejemplo, las primeras teorías modernas del lenguaje, desde Hobbes, pasando por Locke, hasta Condillac, lo presentan como un instrumento que puede ser potencialmente inventado por los individuos. Esas visiones presentan como una posibilidad real un lenguaje

privado.[16] Esta idea continúa sacudiéndonos en nuestra era. Sólo tenemos que pensar en el sentido de renovada frescura que ganamos o, por el contrario, en la resistencia y la incredulidad que sentimos, cuando leemos por primera vez los célebres argumentos de Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado. Ambos sentimientos son un testimonio de la fuerza que ejercen ciertos modos de pensamiento profundamente arraigados en la cultura moderna. Una vez más, una imagen habitual del yo (al menos potencial e idealmente) que extrae sus propósitos, finalidades y planes vitales de sí mismo, que sólo busca «relaciones» en la medida en que éstas sean «satisfactorias», en gran parte se fundamenta en el hecho de querer ignorar nuestro «incrustamiento» en las urdimbres de la interlocución.

En cierta manera parece fácil hacer una lectura del paso hacia una postura independiente, como si se tratase de un salto fuera de la condición trascendental de la interlocución o, si no, como una manera de demostrar que nunca estuvimos en ella y que lo único que necesitábamos era el valor de hacer evidente nuestra básica independencia ontológica. Resaltar la condición trascendental es una manera de dar el carpetazo a esta confusión. Y permite que el cambio aparezca bajo su verdadera luz. Es posible alterar considerablemente el balance de nuestra definición de la identidad, deponer la comunidad histórica dada como polo de la identidad y relacionarnos solamente con la comunidad definida por su adherencia a los justos (o a los salvados, o a los verdaderos creyentes o a los sabios), pero esto no corta nuestra dependencia de las urdimbres de la interlocución. Sólo cambia las urdimbres y la naturaleza de nuestra dependencia.

Ciertamente, cabe aún ir más lejos y definirnos explícitamente, sin relación alguna a ninguna urdimbre. Ciertas visiones románticas del yo que extraen su sustento de la naturaleza interna y del gran mundo de la naturaleza externa, se inclinan en esa dirección, de igual manera que lo hacen sus devaluados derivados en la cultura moderna. Y un primo hermano del Romanticismo es el yo de los trascendentalistas norteamericanos, que en un sentido contienen el universo, pero evitan cualquier necesaria relación con otros humanos. Sin embargo, esas grandiosas aspiraciones no aportan nada que exima de las condiciones trascendentales.

Esta clase de individualismo, y las ilusiones que conlleva, es particularmente potente en la cultura norteamericana. Como Robert Bellah y sus colaboradores han señalado,[17] los estadounidenses se han

construido a sí mismos sobre la antigua tradición puritana de «abandonar el hogar». En el Connecticut de los primeros tiempos los jóvenes se veían obligados a experimentar su conversión propia e individual y a establecer su relación particular con Dios antes de poder ser admitidos como miembros activos de la Iglesia. Y esto se mantiene en la tradición norteamericana de abandono del hogar: el joven ha de marcharse, abandonar el entorno paternal para conseguir su sitio en el mundo. En las condiciones actuales dicha tradición se transpone incluso en el hecho de abandonar las ideas políticas o religiosas de los padres. Y, sin embargo, podemos hablar sin paradoja de la «tradición» norteamericana de abandono del hogar. El joven o la joven aprenden a adoptar una postura independiente, pero esa postura también es algo que se espera de ellos. Además, lo que implica una postura independiente lo define la cultura en una constante conversación en la que se inicia a los jóvenes (y en la que el significado de independencia también puede alterarse con el tiempo). Nada ilustra mejor el incrustamiento trascendental de la independencia en la interlocución. Cada joven puede adoptar su propia postura, pero la verdadera posibilidad de hacerlo se enmarca en una comprensión social de enorme profundidad temporal, de hecho, en la «tradición».

Pensar que dicho enmarque en la tradición es simplemente una burla del énfasis en el individuo independiente y autosuficiente, sería olvidar la distinción entre las condiciones trascendentales y nuestra verdadera postura. Por supuesto que la independencia puede resultar un asunto muy superficial en el que masas de personas intentan, cada una por su parte, expresar su individualidad de la manera más tópica. Ésta es una crítica que frecuentemente se hace a la sociedad consumista moderna que tiende a fomentar un rebaño de individuos conformistas. Esto ciertamente es una burla de las pretensiones de la cultura. Pero no por esa razón hemos de concluir que la existencia de una cultura tradicional de independencia vacía la individualidad de su significado.

Para constatar que el giro cultural de la autosuficiencia realmente marca una diferencia, incluso en su forma devaluada, sólo tenemos que compararlo con una cultura totalmente diferente. Es importante que se espere que los jóvenes norteamericanos sean independientes de sus mayores, incluso si esto mismo es una exigencia de los mayores, ya que lo que trata de establecer cada uno de los jóvenes es su identidad, lo que significa decidir por sí mismo o por sí misma, en el

sentido especial de que dicha identidad se mantendría incluso contra la oposición familiar o social. Dicha identidad se adquiere en las conversaciones con los padres y asociados, pero la naturaleza de la conversación está definida por la noción de lo que es la identidad. Comparamos esto con la relación que presenta Sudhir Kakar sobre la crianza de niños indios: «El anhelo por la presencia confirmatoria del ser amado... es la modalidad dominante de las relaciones sociales en la India, especialmente en la familia extendida. Dicha "modalidad" se expresa de varias maneras, pero coherentemente, en la sensación de desamparo que siente una persona cuando los miembros de su familia están ausentes o en su dificultad para tomar decisiones por sí sola. En resumen, a lo largo de sus vidas, los indios normalmente dependen del apoyo ajeno para solventar las exigencias que impone el mundo externo».[18]

Éste es sencillamente un modelo muy diferente del que alientan nuestras sociedades occidentales. El hecho de que ambos estén elaborados sobre tradiciones culturales no aminora la diferencia. El modelo indio, por lo menos en esta visión, tiende a alentar una clase de identidad en la que es difícil saber lo que deseo y dónde me encuentro respecto a un importante abanico de cuestiones, si no estuviera en buena relación o en comunicación con los seres que me son más cercanos. El modelo occidental intenta alentar justamente lo opuesto.

Desde dentro, cada uno de los modelos externos parecen extraños e inferiores. Como señala Kakar, los académicos occidentales suelen interpretar el modelo indio como una cierta «debilidad». Los indios pueden interpretar el occidental como insensible. Pero tales juicios son etnocéntricos y no aprecian la naturaleza de la discrepancia cultural.[19] El etnocentrismo, por supuesto, es también consecuencia del derrumbe de la distinción entre las condiciones trascendentales y el verdadero contenido de la cultura, porque contribuye a que parezca que «verdaderamente» somos individuos separados y, por ende, ésa es la manera correcta de ser.[20]

2.3

En la sección anterior he intentado trazar las conexiones que existen entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo. Hemos visto que éstos van estrechamente entretejidos y que conectan

con la manera en que somos agentes que comparten un lenguaje con otros agentes. Ahora me gustaría extender esa imagen para mostrar que esto también se relacione con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos. Para establecer el contexto adecuado, volveré a mi argumento sobre el bien para valorar dónde pienso que se sitúa al respecto.

En mis comentarios introductorios comencé declarando que mi objetivo era explorar el trasfondo en el que se sostienen nuestras intuiciones morales. Luego (en la sección 1.2), redefiní dicho objetivo como la ontología moral que subyace en dichas intuiciones y respuestas y les da sentido. En el transcurso de la argumentación he vuelto a describir mi objetivo de forma diferente: ahora ya podemos percibirlo como la exploración de los marcos referenciales que articulan nuestro sentido de la orientación en el espacio de los interrogantes sobre el bien. En un principio tomé las distinciones cualitativas que definen los marcos referenciales como los supuestos de fondo para nuestras reacciones y juicios morales y, luego, como los contextos que proporcionan sentido a tales reacciones. Así las sigo tomando. Pero estas descripciones del papel que desempeñan no captan lo indispensables que son para nosotros. Ni siquiera en el segundo caso, porque, aunque por supuesto sea indispensable un contexto que aporte sentido a un específico conjunto de juicios, aún podría parecer abierta la opción de no hacer tales valoraciones. Mientras se mantenga la plausibilidad de la imagen naturalista en la que el tener un punto de vista moral es un extra optativo, se oscurecerá el lugar que dichos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas. Pero el hecho de tomar esas distinciones cualitativas como orientaciones definidoras, ha alterado todo esto. Ahora podemos ver que presentan respuestas discutibles a interrogantes ineludibles.

No obstante, la imagen de orientación espacial que vengo utilizando como analogía pone de relieve otra faceta de nuestra vida como agentes. La orientación muestra dos aspectos; hay dos maneras en que podemos carecer de ella. Yo puedo ignorar la configuración del terreno que me rodea, es decir, desconocer los lugares más importantes que la componen y la relación que existe entre ellos. Esta clase de ignorancia se cura con un buen mapa. Pero, por otro lado, podría sentirme perdido de otra manera distinta si no sé cómo colocarme en dicho mapa. Si fuera un viajero extranjero y quisiera

saber dónde está el Mont Tremblant, de poco me serviría si me metieran en un avión con los ojos vendados y luego me quitaran la venda al tiempo que me anunciaban: «¡Ahí lo tienes!», mientras sobrevolábamos el monte cubierto de bosque. Sabría entonces (si confiara en el guía) que estaba en el Mont Tremblant. No obstante, seguiría sin saber dónde estoy en un sentido significativo, puesto que no sabría situar el Mont Tremblant en relación con otros lugares del mundo conocido.

Por contraste, una persona nativa de esa región podría perderse en una excursión en el Parque del Mont Tremblant. Se supone que esa persona sabe muy bien dónde se encuentra el monte con respecto a Rivière Diable, St. Jovite, Lac Carré. Pero es incapaz de situarse en ese bien conocido terreno mientras anda a trompicones por el bosque desconocido. El viajero del avión tiene una buena descripción sobre dónde se encuentra, pero le falta el mapa que lo orientaría; la excursionista tiene el mapa, pero le falta el conocimiento para saber dónde se sitúa en él.

Por analogía, nuestra orientación en relación al bien no sólo requiere algún marco referencial (o algunos marcos referenciales) que defina la configuración de lo cualitativamente mejor, sino también el sentido de dónde estamos situados en relación a ello. Tampoco ésta es una cuestión neutra ante la que podemos ser indiferentes, aceptando como satisfactoria cualquier respuesta que nos oriente efectivamente, sin que importe cuán lejos o cerca nos coloque del bien. Por el contrario, aquí topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental. Y ¿cómo podría ser de otra manera una vez que se sabe que dicha orientación en relación al bien es esencial para ser un agente humano funcional? El hecho de tener que colocarnos en un espacio definido por esas distinciones cualitativas sólo puede significar que el lugar donde nos situamos en relación a ellas es algo que nos incumbe. La incapacidad de funcionar sin orientación en el espacio de lo finalmente importante, significa que no podemos despreocuparnos del lugar que ahí ocupamos.

Aquí volvemos a lo que en la sección 1.4 denominé el segundo eje de la fuerte valoración, el concerniente a los interrogantes sobre qué clase de vida vale la pena vivir, por ejemplo, qué constituiría una vida plena y significativa en contra de una vacía, o qué constituiría

una vida honorable y cosas por el estilo. Lo que defiendo aquí es que la preocupación por alguna cuestión de esta índole no es un asunto opcional, de la misma manera que no lo es la orientación que define nuestra identidad y, en última instancia, por la misma razón. Naturalmente, el cariz del asunto que se plantea alrededor de este eje varía de persona a persona y, mucho más marcado, de cultura a cultura. Toqué esto en la sección 1.4, particularmente en conexión con la importancia que adquieren en nuestro tiempo las cuestiones relacionadas con el «significado» de la vida. Pero igualmente, por supuesto, varían los bienes por los cuales las personas definen su identidad —ciertamente varían hasta tal punto que el propio término de «identidad» resulta de algún modo anacrónico para las culturas premodernas—, lo que de ninguna manera significa que la necesidad de una orientación moral o espiritual fuera menos absoluta, sólo que en ese caso la cuestión no puede plantearse en los términos reflexivos y relacionados con la persona, como se nos plantea a nosotros. Lo que quiero resaltar aquí es que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas; las dos cuestiones van indisolublemente unidas porque ambas parten del mismo núcleo. Y ésa es la razón por la que deseo hablar de la segunda cuestión, sobre el valor, o peso, o sustancia de mi vida, como la cuestión de dónde me «sitúo» o «ubico» en relación al bien, o si estoy en «contacto» con él.

Es típico que para los contemporáneos la cuestión se plantee partiendo de si nuestra vida «vale la pena» o si es «significativa», o si es (o ha sido) plena y sustancial o vacía y vana. Ésas son expresiones que se usan corrientemente, imágenes que se evocan frecuentemente. O: ¿a qué asciende mi vida?, ¿posee peso y sustancia, o se me escapa en nada, en algo insustancial? Otra manera de plantearse la cuestión es (más adelante veremos mejor por qué) si nuestra vida posee unidad, o si un día sigue al siguiente sin propósito ni sentido; si el pasado cae en una especie de nada que no es preludio, ni vaticinio, ni apertura, ni comienzo de nada; si es simplemente el «temps perdu», en el intencionado doble sentido del título de la célebre obra de Proust,[21] o sea, un tiempo tan malgastado como irremisiblemente perdido más allá de cualquier posible recuperación; un tiempo en el que pasamos como si nunca hubiéramos existido.

Éstas son formas e imágenes específicamente modernas; sin embargo, reconocemos su similitud con otras formas, algunas todavía

vivas actualmente, que se adentran mucho más en la historia humana. La aspiración moderna al significado y a la sustancia en la propia vida cuenta con obvias afinidades en las más antiguas aspiraciones a un ser mejor, a la inmortalidad. Y la búsqueda de esa clase de ser mejor, que es la inmortalidad, como John Dunne ha reflejado tan vívidamente,[22] ha adoptado diferentes formas: la aspiración a la fama es una forma de inmortalizarse para que el nombre propio esté por siempre en los labios de las gentes. «El mundo entero será su monumento», dice Pericles de los héroes caídos.[23] La vida eterna es otra forma. Cuando san Francisco abandona a sus compañeros, a su familia y la vida de joven rico y famoso en Asís, debe haber sentido a su manera la insustancialidad de esa clase de vida e intentado la búsqueda de algo más pleno, más completo, el darse a Dios más íntegramente, sin escatimar nada.

La aspiración a la plenitud se puede lograr construyendo algo en nuestra propia vida, algún patrón de acción superior, o algún significado; o se puede lograr vinculando nuestra vida a una realidad o historia mayor. O se puede, desde luego, abarcar ambas, puesto que son descripciones alternativas de preferencias, de características que no son necesaria y mutuamente excluyentes. Cabría pensar que la segunda clase de descripciones es más «premoderna», que solía darse en la historia humana antigua. Y en cierto sentido es verdad. Ciertamente, las formulaciones anteriores respecto a este segundo eje invocan una realidad superior con la que vincularnos: en algunas religiones antiguas sería una realidad cósmica; en el monoteísmo judeocristiano, una realidad que trasciende el cosmos. En ciertas religiones antiguas, como la azteca, incluso existía la noción del agotamiento del mundo, de un mundo que pierde sustancia o Ser y ha de renovarse periódicamente a través del contacto sacrificial con los dioses.

No obstante, sería un error pensar que esta clase de formulación ha desaparecido, incluso entre los no creyentes, en nuestro mundo. En lo que quizá sea un nivel más trivial, algunas personas encuentran un sentido del significado de sus vidas por «haber estado ahí», es decir, por haber presenciado grandes, importantes acontecimientos en el mundo de la política, o del espectáculo, o de lo que sea. En un plano más profundo, algunos izquierdistas comprometidos se consideran parte de la Revolución socialista, o del avance de la historia humana y eso es lo que proporciona significado, o un Ser más pleno, a sus vidas.

Sin embargo, cualquiera que sea la descripción preferida, ya sea incorporando algo en la propia vida o vinculándose con algo externo superior, utilizo mis imágenes de «contacto» con el bien o con el «dónde nos situamos» en relación al bien, como términos genéricos, forzando al máximo esta distinción y manteniendo la primacía de mi metáfora espacial.

Así, en ciertas tradiciones religiosas, el «contacto» se entiende como una relación con Dios y puede entenderse en términos sacramentales o en términos de oración o devoción. Para quienes se adhieren a la ética del honor, el asunto concierne a su sitio en el espacio de la fama o la infamia. Se aspira a la gloria, o al menos a evitar la vergüenza y el deshonor que haría la vida insoportable y la no existencia preferible. Para quienes definen el bien como autodominio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insoportable es ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante, por encima de todo, es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene. Quienes piensen que el significado de la vida lo otorga la expresión querrán verse realizando su potencial en la expresión, si no en uno de los reconocidos medios artísticos o intelectuales, entonces, quizás en la configuración de sus propias vidas. Y así sucesivamente.

Lo que sugiero es que esas distintas aspiraciones las percibimos como formas de un imborrable anhelo de la vida humana. Hemos de estar correctamente situados en relación al bien. Esto no resultará demasiado molesto en nuestras vidas si las cosas nos van bien y si, en términos generales, estamos satisfechos de estar donde estamos. El creyente en la razón cuya vida está en orden; el padre de familia (naturalmente hablo de alguien con un cierto ideal moral, no simplemente censado en esta categoría) que percibe la plenitud y la riqueza de su vida familiar viendo crecer a sus hijos y su vida se ve colmada por sus cuidados y logros, pueden ser totalmente inconscientes de dicha aspiración como tal, pueden no soportar y despreciar a aquellos cuyas vidas son tormentosas e inquietantes a consecuencia de dicha aspiración. Pero eso sólo se debe al hecho de que su sentido de valor y significado está bien integrado en lo que viven. El valor que el padre de familia atribuye a lo que vengo denominando vida co-

rriente se entreteje a través de las emociones e inquietudes de su vivir de cada día. Es lo que les da su riqueza y profundidad.

En el otro extremo están aquellos cuyas vidas están desgarradas por este anhelo. Quienes se perciben a sí mismos, frente al dueño de sí mismo, dominados por incontrolables pasiones; sus vidas desordenadas y manchadas por sus bajos apegos. O tienen un sentido de impotencia: «No lo controlo, no puedo deshacerme de esa costumbre (de no tener un trabajo fijo)». O hasta la sensación de ser malvados: «Hay algo que me impide evitar hacerles daño, incluso sabiendo que me quieren tanto. Quiero contenerme, pero siento tanto agobio que exploto». Frente al luchador comprometido con una causa tienen la sensación de estar al margen: «De veras no puedo meterme en ello (causa/movimiento/vida religiosa). Me siento ajeno a ello, indiferente. Reconozco que, en cierto sentido, es una magnífica idea, pero no me siento motivado. De alguna manera siento que no valgo para eso».

O, por otra parte, alguien podría percibir en la misma clase de vida corriente que tanto satisface al padre de familia, la vana e insignificante satisfacción de una conformidad mezquina, desentendida de las grandes cuestiones de la vida o del sufrimiento de las masas o de la envergadura de la historia. En décadas recientes reiteradamente hemos presenciado el drama de que resulta que quienes suelen reaccionar de esa manera son precisamente aquellos hijos de cuya crianza tanto disfrutaba el padre de familia. Éste es sólo un ejemplo, un ejemplo conmovedor de nuestro tiempo, de cómo esa aspiración a conectar con algo puede motivar uno de los conflictos más amargos que se dan en la vida humana. Es un hecho, una pulsión fundamental, con un inmenso potencial de impacto en nuestras vidas.

Dicho afán por conectar o estar correctamente situado en relación al bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto.

Esta clase de interrogante está claramente postulada en la tradición religiosa. El puritano se preguntaba si se salvaría. El interrogante era si estaba llamado a la salvación o no lo estaba. Si llamado, estaba «justificado»; pero si justificado, aún le quedaba un largo camino hasta llegar a estar «santificado»: y esto requería un constante proceso, un camino en el que podía avanzar más o menos. Mi tesis es que esto no es peculiar del puritanismo cristiano, sino que todos los marcos referenciales permiten, de hecho plantean, un interrogante absoluto de esta índole en el que se enmarca el contexto en que nos hacemos las preguntas relevantes sobre cuán lejos o cerca estamos del bien.

Éste es obviamente el caso de esos derivados laicos del cristianismo que ven la historia en términos de la lucha entre el bien y el mal, el progreso y la reacción, el socialismo y la explotación. En ese caso el insistente interrogante absoluto es: ¿de qué lado estás? Esto sólo da margen a dos respuestas, independientemente de cuán cerca o lejos estemos del triunfo de la correcta. Pero también es cierto en otras concepciones que no están tan polarizadas.

Quien cree en la objetivación desvinculada, quien percibe el dominio de la razón como una especie de control racional de las emociones logrado a través del distanciamiento del escrutinio científico, la clase de persona moderna de la que Freud es un ejemplo prototípico y para quien suele ser modelo, obviamente, percibe dicho dominio como algo que se logra paulatinamente, paso a paso. Algo que ciertamente no llega a completarse nunca y siempre está en peligro de desmoronarse. Y, sin embargo, tras la cuestión del dominio más-o-menos conseguido se halla un interrogante absoluto sobre la orientación básica: el agente desvinculado ha adoptado de una-vez-por-todas una postura en favor de la objetivación; ha roto con la religión, la superstición; ha resistido las lisonjas de esas placenteras y favorecedoras cosmovisiones que esconden la austera realidad de la condición humana en un universo desencantado. Ha adoptado la actitud científica. La dirección de su vida está establecida, por muy poco dominio que en realidad haya logrado. Y esto es fuente de profunda satisfacción y orgullo para él.

El padre de familia, que percibe el significado de la vida en los ricos goces del amor familiar, en la preocupación de sustentar y cuidar a su mujer e hijos, podría sentir que está muy lejos de apreciar plenamente esos goces o de darse pródigamente a esas inquietudes.

Pero siente que su fidelidad está ahí, que, en contra de quienes desprecian o condenan la vida familiar, o de quienes la ven como una forma pusilánime de resignación con lo que se tiene, él está profundamente comprometido en la construcción de un entramado de relaciones que da plenitud y significado a la vida humana. Su dirección está establecida.

O, en otro caso, una persona que perciba que la plenitud de la vida se encuentra en cierta forma de actividad expresiva, podría estar muy lejos de esa plenitud; no obstante, podría verse a sí misma luchando por alcanzarla, incluso aun cuando nunca llegue a abarcar por completo lo que proyecta para sí. Naturalmente, en este caso el asunto concerniría no sólo a su postura básica, como sucede con la objetivación desvinculada, y no sólo a su motivación más profunda, como sucede con el padre de familia, sino a los límites de posibilidad objetiva que enmarcan su vida. La persona que se siente inclinada a una carrera artística puede pensar que posee lo que se requiere para hacer algo significante; o, por el contrario, puede un día pensar que carece de lo que hace falta para ello. O su desesperación podría surgir de la sensación de que ciertas limitaciones externas se interponen en su camino: que a la gente de su clase, o de su raza, o de su sexo, o de su pobreza, nunca se les permitirá desarrollarse en formas relevantes. Muchas mujeres de hoy sienten que han sido excluidas de carreras que, a su parecer, serían profundamente satisfactorias (debido a todo un abanico de razones que tienen que ver con el reconocimiento, pero también con la expresión y los significativos logros que conlleva esa clase de actividades en relación al bienestar humano), por barreras externas que no tienen nada que ver con sus auténticos deseos y actitudes. Dichas barreras contribuyeron a establecer la dirección de sus vidas y su relación con lo que un día identificaron como bienes esenciales.

Esta colección de ejemplos nos coloca en la pista de por qué es posible que el interrogante absoluto no sólo se plantee, sino que inevitablemente se plantea. La cuestión reiterativa, aunque de diferentes formas, en los casos arriba mencionados, es la que he formulado en términos de la dirección de nuestras vidas. Concierne a nuestra motivación más fundamental o a nuestras fidelidades básicas o a los límites externos de las posibilidades relevantes para nosotros y, por tanto, a la dirección a que se encaminan o podrían encaminarse nuestras vidas. Porque nuestras vidas cambian. Aquí conectamos con otro

rasgo básico de la existencia humana. La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. Pasamos muy paulatinamente de la infancia y la niñez a ser agentes autónomos en posesión de algo así como un lugar propio en relación al bien. E incluso entonces, ese lugar está constantemente bajo el reto de nuevos acontecimientos en nuestras vidas y constantemente también bajo potencial revisión a medida que afrontamos más experiencias y vamos madurando. Así, lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Ésa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. Puesto que no podemos pasar sin una orientación al bien y, puesto que no podemos ser indiferentes al lugar en que nos situamos en relación al bien, puesto que ese lugar es algo que ha de estar siempre cambiando y deviniendo, ha de planteársenos la cuestión de la dirección de nuestras vidas.

Aquí conectamos con otro rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entretejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*. Esto se ha discutido mucho y muy inteligentemente en los últimos tiempos.[24] Frecuentemente se ha comentado[25] que el dar sentido a nuestra vida en forma de narración tampoco es, como no lo es la orientación al bien, un extra opcional; que también nuestras vidas existen en ese espacio de interrogantes al que sólo puede responder una narrativa coherente. Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger[26] describe la ineludible estructura temporal del ser en el mundo: desde la percepción de lo que hemos llegado a ser, entre un abanico de posibilidades actuales, proyectaremos nuestro futuro ser. Naturalmente, ésta es la estructura de cualquier acción situada, por más trivial que sea. Desde mi percepción de estar en la cafetería, entre otros posibles destinos, proyecto caminar

hasta mi casa. No obstante, esto incumbe también a la cuestión esencial de mi lugar en referencia al bien. Desde la percepción de dónde estoy en relación a ello, y entre las diferentes posibilidades, proyecto la dirección de mi vida en relación a ello. Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un «y entonces»: ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser).

Pero la narrativa también desempeña un papel más importante que el de simplemente estructurar mi presente. Lo que yo soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. Éste es normalmente el caso hasta para asuntos tan cotidianos como saber dónde estoy. Suelo saberlo, en parte, a través de mi percepción de cómo he llegado ahí. Pero es ineludible para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. Es imposible que un destello me haga saber si he logrado la perfección o si estoy a medio camino de ella. Es cierto que se dan experiencias en las que levitamos en éxtasis y creemos escuchar la voz de los ángeles; o menos exaltadamente, en las que por un instante sentimos la increíble plenitud y el intenso significado de la vida; o en las que sentimos una enorme oleada de poder y dominio sobre las dificultades que suelen agobiarnos. No obstante, siempre existe la duda sobre cómo tomar esos instantes, sobre cuánta ilusión o simple *tripping* implican, cuán genuinamente reflejan la verdadera plenitud o bondad. A esta clase de interrogantes sólo cabe responder observando cómo encajan en la vida que nos rodea, es decir, qué parte desempeñan en la narrativa de esa vida. Para lograr una verdadera evaluación se requiere tanto mirar hacia atrás como hacia adelante.

Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración del cómo llegamos ahí. Una vez más, la orientación en el espacio moral se asemeja a la orientación en el espacio físico. Sabemos dónde estamos por una mezcla de reconocimiento de las señales que tenemos enfrente y de la percepción de cómo hemos viajado hasta llegar ahí, como indicaba anteriormente. Si al salir de la cafetería de mi barrio y dar la vuelta a la esquina me encuentro de bruces en el Taj Mahal, es más probable que llegue a la conclusión de que la industria cinematográfica disfruta de deducciones tributarias en Montreal, en vez de creer que de repente me encuentro a orillas del Jumna. Esto es análogo a mi desconfianza respecto al éxtasis. Parte de la percepción que yo tenga respecto a su autenticidad dependerá del cómo he llegado ahí. Y toda

la comprensión que de antemano se tenga de los estados de perfección suprema, comoquiera que se defina, está configurada por el anhelo de lograrla. Comprendemos algo de lo que en realidad caracteriza los estados morales que buscamos a través del propio esfuerzo de intentar lograrlos y, en un principio, fracasar en el intento.

Es cierto que la experiencia inmediata *podría* ser intensa y convincente. Si verdaderamente allí estuvieran el Taj, el Jumna, la ciudad de Agra, los bueyes, el cielo, todo, tendría que aceptar mi nueva ubicación, por muy misterioso que resultase mi traslado hasta allí. Algo similar podría existir espiritualmente. Pero incluso ahí, sólo el pasado anhelo y la experiencia moral capacitarán para comprender e identificar tal estado de arrobamiento. Sólo lo reconocería por haberme afanado en una cierta dirección y eso quiere decir, una vez más, que sabemos lo que somos a través de lo que hemos llegado a ser.

Por tanto, dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera. Esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada en la dirección hacia lo que aún no soy, es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como «búsqueda», que ya he citado anteriormente.[27]

Esto, por supuesto, conecta con una importante cuestión filosófica respecto a la unidad de la vida, que de nuevo ha puesto de relieve Derek Parfit en su interesante libro *Reasons and Persorns*.[28] Parfit defiende una cierta versión de la opinión de que la vida humana no es una unidad *a priori* o que la identidad personal no se define en términos de total de una vida. Para mí es perfectamente defendible considerar (lo que convencionalmente llamaría) mi primer, digamos, preadolescente yo, como otra persona y, de igual manera, considerar que «yo» (tal como lo entendemos normalmente) seré aún otra persona en algunas décadas venideras.

Esta posición se basa en la comprensión lockeana (más desarrollada en la humeana) de la identidad personal. Los argumentos de Parfit se inspiran en ejemplos de la clase utilizada en primer lugar por

Locke, en los cuales, dada la extraña y desconcertante relación de la mente con el cuerpo, se perturban las normales intuiciones que tenemos sobre la unidad de una persona.[29] Desde mi punto de vista, toda esta concepción adolece de un fallo fatal. La identidad personal es la identidad del yo y al yo se le entiende como objeto que se ha de conocer. Es verdad que no es igual a otros objetos. Para Locke, presenta la peculiaridad de que se aparece esencialmente a sí mismo. Su ser es inseparable de la conciencia de sí mismo.[30] Así pues, la identidad personal es una cuestión de autoconciencia.[31] Pero esto no es en absoluto lo que vengo denominando el yo, algo que sólo puede existir en un espacio de cuestiones morales. Para Locke la percepción de sí mismo es la característica esencial y definidora de la persona.[32] Éste es el elemento residual que se corresponde con los cuatro rasgos que distinguen el yo de un objeto corriente, que ya esbocé en la sección 2.2. Todo lo que queda de la noción de que el yo es esencialmente un objeto significante para sí mismo es este requisito de la autoconciencia. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es precisamente lo *sustancial*. El yo se define en términos neutros, fuera de cualquier esencial marco referencial de preguntas. Por supuesto que Locke reconoce que no somos indiferentes a nosotros mismos; pero no tiene la menor idea del yo como un ser que se constituye esencialmente por un cierto modo de autopreocupación, en contraste con la preocupación que necesariamente tenemos por la cualidad de nuestras experiencias como placenteras o dolorosas. En la segunda parte de este trabajo veremos cómo este sentido neutro y «blanqueado» de la persona se corresponde con la aspiración de Locke a un desvinculado sujeto de control racional. Aquí se nos presenta un ejemplo paradigmático de lo que argumenté en la sección anterior: cómo la afirmación del individuo moderno ha generado una errónea comprensión del yo.

Me gustaría definir esto como el yo «neutro» o «puntual». «Puntual» porque el yo se define abstrayendo de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad en el sentido en que he utilizado el término en la sección anterior. Su única propiedad constitutiva es la autoconciencia. Éste es el yo que Hume se propuso encontrar y que predeciblemente no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya «identidad en el transcurso del tiempo simplemente implica... la conexión psicológica y/o la continuidad psicológica con la causa adecuada».[33]

Si consideramos el yo como neutro, entonces quizá tenga sentido sostener que el cómo nos consideramos a nosotros mismos en última instancia es una cuestión arbitraria. Cabría pensar que la elección que hacemos entre innumerables objetos en el mundo depende finalmente de los intereses y las inquietudes que les atribuimos. Para mí, mi coche es algo singular. Para un mecánico especialista en coches podría ser un conjunto de unidades que funcionan discretamente. No tendría sentido preguntar lo que «verdaderamente» es, *an sich*, por así decirlo.

Pero si mi posición es correcta, entonces no podemos pensar bajo esta luz de las personas humanas, de los yos en el sentido en que somos yos. Éstos no son objetos neutros ni puntuales; sólo existen en un cierto espacio de cuestiones, a través de ciertas inquietudes constitutivas. Las cuestiones o inquietudes rozan la naturaleza del bien por el cual me oriento y cómo me sitúo en relación a ello. Pero entonces lo que cuenta como unidad se definirá por el ámbito de la inquietud, por lo que se cuestiona. Y lo que se cuestiona general y característicamente es la configuración *al completo* de mi vida. Esto no es algo que pueda dejarse a la determinación arbitraria.

Aquí vemos dos dimensiones, la *ekstaseis* pasada y futura de la que habla Heidegger.[34] Carezco del sentido de dónde estoy y de lo que soy, como formulé anteriormente, sin ninguna comprensión de cómo he llegado aquí o a ser esto. El sentido que tengo de mí mismo es el de un ser que crece y deviene. Por la propia naturaleza de las cosas, esto no puede ser instantáneo. No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero. También sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa.

Sin embargo, ¿significa esto que he de considerar toda mi vida pasada como la de una única persona? ¿No queda ningún margen para la decisión? Después de todo, desde una cierta lectura hasta lo sucedido antes de mi nacimiento se podría tomar como parte del proceso de mi devenir. ¿Acaso no es el propio nacimiento un punto arbitrario? Quizás haya una respuesta fácil a esta última pregunta. Evidentemente existe una especie de continuidad a lo largo de mi

vida que no se extiende a lo anterior a ella. Pero, al parecer, el objetor tiene alguna razón en este punto: ¿acaso no solemos hablar de lo que fuimos como niños y adolescentes en términos de: «Entonces era una persona diferente»?

Sin embargo, es evidente que esta imagen no llega a alcanzar la importancia de un contraejemplo a la tesis que estoy defendiendo. Y esto es obvio cuando observamos otro aspecto de nuestra preocupación esencial en este punto. Queremos que nuestras vidas tengan significado, peso o sustancia, o que avancen hacia alguna forma de plenitud, o como quiera que se formule la inquietud que estamos discutiendo en esta sección. Pero eso significa nuestra vida *en su conjunto*. Si fuera necesario nos gustaría que el futuro «redimiera» el pasado, hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósito, transformarlo en una unidad significativa.[35] Un célebre ejemplo, para nosotros, los modernos, un paradigma de lo que esto significa es lo que Proust narra en su *A la recherche du temps perdu*. En la escena de la biblioteca de Guermantes, el narrador recupera todo el significado de su pasado y así restituye el tiempo «perdido», en los dos sentidos del término que he mencionado antes. Recobra el hasta entonces irrecuperable pasado en su unidad con la vida que aún le queda por vivir, y todo el tiempo «malgastado» tiene ahora un significado como tiempo de preparación para la obra del escritor, quien dará forma a aquella unidad.[36]

En este sentido rechazar mi niñez como irredimible es aceptar una especie de mutilación como persona; es quedarse corto en aceptar el desafío que implica dar sentido a mi vida. En este sentido *no* se puede tomar como determinación arbitraria lo que representan los límites temporales de mi «personeidad».[37]

Si miramos hacia el futuro, el caso es aún más evidente. Sobre la base de lo que soy proyecto mi futuro. ¿Sobre qué base cabría considerar que sólo, pongamos por caso, los próximos diez años fueran «mi» futuro y que en mi vejez fuera el de otra persona? También aquí hay que señalar que un proyecto futuro frecuentemente sobrepasará mi muerte. Hago planes para el futuro de mi familia, de mi país, de mi causa. No obstante, es en un sentido diferente en el que yo soy responsable de mí mismo (al menos en nuestra cultura). Para ese propósito, ¿cómo podría justificar el considerarme a mí mismo, ahora sexagenario, digamos, como otra persona? Y, ¿cómo obtendría significado *su* vida?

Por todo esto parece evidente que existe algo como una unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión. Tampoco es cierto, porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse. Quizás a una cierta edad, pongamos por caso a los cuarenta, la gente haya de atravesar un horrible rito que los lleve al paroxismo y emerger del mismo, digamos, reencarnados en antepasados. Así se ven y se viven las cosas en esa cultura. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes.[38]

En la sección anterior vimos que el ser yos está esencialmente vinculado a nuestra percepción del bien y que logramos nuestra identidad personal entre otros yos. En ésta he defendido que la cuestión de dónde nos situamos en relación a dicho bien es una inquietud tan ineludible como esencial para nosotros, que sólo podemos anhelar dar sentido o sustancia a nuestras vidas y que esto significa que también ineludiblemente nos comprendemos en la narrativa.

Mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una «búsqueda». Pero quizá pudiéramos partir desde otro punto: puesto que hemos de determinar nuestro lugar en relación al bien, por tanto, es imprescindible contar con una orientación hacia ello y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como narración. Desde cualquier dirección observo cómo esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano.

Capítulo 3

LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN

3.1

En el capítulo anterior intenté mostrar el importante lugar que ocupan las distinciones cualitativas en lo referente a la definición de nuestra identidad y también para dar el sentido a nuestras vidas en la narrativa. Pero, ¿qué lugar ocupan dichas distinciones en el pensamiento y el juicio morales? ¿Qué relación guardan con el ámbito de lo ético, adoptando este término de Williams[1] para la indivisa categoría de consideraciones empleadas a fin de responder a los interrogantes concernientes a cómo debemos vivir? Ahí es, después de todo, donde se centran las grandes controversias.

La respuesta más sencilla sería: las distinciones cualitativas proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales. La respuesta no está mal, pero es peligrosamente engañosa, a menos que se esclarezca lo que significa ofrecer razones para las opiniones morales.

Pero este complejo de cuestiones se ha embrollado y confundido casi irreversiblemente, dada la amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta «falacia naturalista», o versiones de la distinción humeana del «es/debe». Es cierto que esos enfoques se han sostenido en los prejuicios del naturalismo y el subjetivismo modernos (pese a que pueda parecerles irónico a los adversarios de una «falacia» mal llamada «naturalista»). Los bienes o «valores» se entendían como proyecciones[2] en un mundo neutro, razón por la que nuestra visión del mundo, en términos de «valor», terminaba considerándose opcional, en un punto de vista que ya he rebatido en la sección 2.3.

Dicha proyección se podía ver de dos maneras. Podía ser algo que hacíamos o, idealmente, algo que podíamos controlar de modo voluntario. Esta forma de percibir dicha proyección refuerza el prescriptivismo de Hare:[3] la lógica de los términos de valor es de tal manera que es posible separar el nivel descriptivo de su significado,

de la fuerza valorativa. Idealmente sería posible distinguir las mismas entidades (acciones, situaciones, cualidades) en un lenguaje puramente descriptivo, vacío de fuerza prescriptiva; y eso significa la posibilidad de concebir nuevos vocabularios de valor, en los que la fuerza prescriptiva se conectaba con descripciones no señaladas hasta entonces. Discriminar estas dos clases de significado nos permite ser máximamente reflexivos y racionales en nuestros compromisos de valor.

Pero en otra versión la proyección se podía ver como algo profundamente involuntario, una irremediable manera de experimentar el mundo, aun cuando nuestra conciencia científica nos enseña que el valor no forma parte del contenido de las cosas. Los sociobiólogos suelen hablar en estos términos.[4] Los valores tendrían un estatus análogo al que la ciencia posterior al siglo XVII otorga a las propiedades secundarias como el color:[5] sabemos que sin agentes videntes como los humanos no habría nada en el universo equiparable a lo que identificamos como color, aun existiendo propiedades de las superficies de los objetos que determinan la longitud de las ondas de la luz que reflejan y que ahora se correlacionan con las percepciones del color en la forma de ley natural. En esta visión de proyección involuntaria los valores corresponderían a la «coloración» que inevitablemente tendría el universo neutro.

En cualquiera de las dos versiones es posible ofrecer descripciones no valorativas que sean extensivamente equivalentes a cada uno de nuestros términos de valor. Según la primera versión, en ellas anida el «significado descriptivo» de dichos términos; en la segunda, aportan la realidad subyacente que provoca la experiencia «coloreada» del valor. En el primer caso definen parte de lo que significamos por el término valor, toda la parte «descriptiva»; en el segundo ofrecen las condiciones normales causalmente necesarias y suficientes para que deseemos utilizar el término valor.

No obstante, como se ha argumentado a menudo, y como ha sostenido recientemente de manera tan parca y brillante Bernard Williams,[6] resulta que no disponemos de tales equivalentes descriptivos para todo un conjunto de términos clave de valor. Con términos como «coraje» o «brutalidad» o «gratitud» no podríamos saber lo que conlleva su contenido en cada caso si prescindiéramos de su punto valorativo. Alguien que no conociera el sentido de ese punto no sabría cómo «proseguir» desde una órbita de ejemplos a otra.[7] Esto

quiere decir que, en lo que atañe a la primera versión, no es posible separar el significado «descriptivo» del «valorativo»; y en cuanto a la segunda, pone de manifiesto la ineptitud del paralelo con las propiedades secundarias.[8]

Pero, ¿qué implica el percibir el punto valorativo de un término dado? ¿Qué es necesario saber para poder captarlo? Parece que hay dos órdenes de consideraciones, que en la mayoría de los casos se engranan para formar el trasfondo del término. En primer lugar, es necesario conocer la clase de intercambio social, los propósitos comunes, las necesidades mutuas, cómo funcionan, si buena o malamente, las cosas entre la gente de la sociedad en la que el término está en curso. En segundo lugar, es necesario captar eso a lo que antes he denominado las discriminaciones cualitativas que hacen las personas interesadas. En otras palabras, es necesario captar el sentido de sus percepciones del bien.

Para algunos términos puede bastar con un único conjunto de discriminaciones para dar, al menos, una aproximación funcional de su sentido. Así pues, es posible sostener que muchas de las obligaciones socialmente definidas, en las que se incluyen algunas de las más graves, como son las que prohíben matar, herir, mentir y cosas por el estilo, están parcialmente configuradas por los requisitos funcionales de cualquier sociedad humana. La vida social, con el mínimo de confianza y solidaridad que exige, no podría constar de violencia y engaño ilimitados. Esto se entiende como parte de la razón de esas reglas y, por tanto, como parte del trasfondo por el que entendemos los términos —como, por ejemplo, «homicidio», «honestidad» o «asalto»— en que se expresan. Ese trasfondo ayuda a explicar y justificar aparentes excepciones, como pueden ser la pena de muerte para los criminales o mentir a los enemigos, hechas de esas exclusiones en distintas sociedades.

La mayoría de la gente en nuestra sociedad también justifica esas restricciones por una percepción del bien. Poseen una cierta noción de la inviolabilidad o dignidad de la vida humana, de la integridad corporal y de la aspiración a la verdad que infringen dichas violaciones —nociones de la índole que expuse en la sección 1.1—. No obstante, es plausible comprender muchas de las reglas de nuestra sociedad, incluso sentir la obligación de obedecerlas, sin contar con ninguna de dichas intuiciones del bien. De hecho, existen muchas otras reglas de menor importancia que tienen un trasfondo similar y

que mucha gente acepta sin sentir que su infracción sea una violación. Me refiero al subconjunto de las reglas elementales de cortesía. (Digo «subconjunto» porque algunas de las reglas de etiqueta de cualquier sociedad van imbricadas en la noción de dignidad y es ahí, precisamente, donde radica la razón de que suelan resultar obtusas a los de fuera.) Soy consciente de cuánto facilita el buen funcionamiento de las cosas decir «por favor» y «lo siento» en el momento oportuno y sé cómo utilizar equivalentes funcionales cuando no puedo pronunciar esas palabras, incluso restándole importancia a la costumbre y hasta admirando a quienes se atreven a hacer burla de ella. En la medida en que algunas de nuestras reglas morales tienen esa clase de trasfondo, es fácil comprenderlas pese a las diferencias culturales, aun cuando las nociones del bien que poseen otras gentes nos resulten sumamente extrañas.

En contraste, existen ciertos términos de virtud relacionados con rasgos de nuestras vidas como individuos en los que la comprensión de la interacción social es casi irrelevante. Sin embargo, todo depende de cómo se capte una cierta visión del bien. La excelencia de sensibilidad estética que muestra, pongamos por caso, un gran intérprete, es de esa índole. Como quizá también lo sean las cualidades del definitivo superhombre nietzscheano.

No obstante, parece que la ingente cantidad de términos requiere que concentremos la atención en las dos clases de trasfondo. Existen términos de virtudes como «amabilidad» o «generosidad» que definen las cualidades, en parte a contraluz del trasfondo del intercambio social característico de una sociedad dada y, en parte, a la luz de una cierta comprensión de la dedicación personal. Existen reglas sociales, como serían las que rigieran nuestra conducta en una comuna socialista, en las que las normas del intercambio social están profundamente marcadas por la aspiración a ciertos bienes, por ejemplo, la absoluta igualdad en lo que concierne al rango o el sexo de las personas, la autonomía de los individuos, la solidaridad. Sólo en ese trasfondo podemos entender por qué la cuestión de si A saca la basura y B friega los platos o viceversa, puede ser una cuestión *moral*. Algunos rasgos de las reglas de una sociedad dada son de esta índole y también son los aspectos más difíciles de comprender para los extraños.

Pero una vez dilucidadas las condiciones de inteligibilidad de nuestros términos de valor, aún queda sitio para una versión más refina-

da de la distinción es/debe o hecho/valor. Hasta ahora hemos encontrado tres intentos de formular una visión en referencia a la noción de que los valores no son parte de la realidad, sino que, de alguna manera, son nuestra proyección. El primero ya se estudió en la sección 1.1 y es el que trata de asimilar nuestras reacciones morales a las viscerales. El segundo representa nuestras nociones del bien como opiniones sobre un asunto que, en última instancia, es opcional, e intenté refutarlo en mi argumentación sobre las condiciones de la identidad en la sección 2.1. El tercero es la tesis de que los términos de valor poseen equivalentes descriptivos y en esta sección hemos comprobado cuán equivocada está dicha tesis.

Pero si, como hemos visto, nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el trasfondo de la comprensión de las formas del intercambio social en una sociedad dada y sus percepciones del bien, entonces, ¿no sería posible afirmar que, después de todo, lo bueno y lo justo son meramente relativos y no anclados en lo real? Afirmar esto sería caer en una importante confusión. Ciertamente lo que aquí emerge es que lo bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas y, puesto que desde el siglo XVII las ciencias naturales vienen desarrollándose sobre la base de un concepto del mundo muy liberado de las concepciones antropocéntricas, eso que Williams ha denominado la concepción «absoluta»,[9] cabe decir que lo bueno y lo justo no son parte del mundo, tal como lo estudian las ciencias naturales.

Pero partiendo de esta base, sería un salto injustificado afirmar que, por tanto, no son reales, objetivas y no relativas como cualquier otra parte del mundo natural. La tentación de dar ese salto viene parcialmente dada por la vasta influencia que en la empresa de comprendernos a nosotros mismos ejercen los modelos de las ciencias naturales sobre la ciencia de la vida humana. Pero la ascendencia de dichos modelos es una de las grandes fuentes de ilusión y error en esas ciencias, como se ha demostrado una y otra vez.[10] Sin embargo, también las nociones premodernas de la ciencia han contribuido en un cierto sentido a esta irreflexiva inferencia. Para Platón, a su manera, los más altos conceptos de la ética y los fundamentales en la explicación de las ciencias eran iguales, a saber, las Ideas. Es fácil constatar el papel esencial que desempeñan en la ciencia como aval de su estatus ontológico, como criterios reales y objetivos del bien. Por

tanto, cuando pierden su papel, como irremisiblemente lo pierden en la Edad Moderna, se presenta la fuerte tentación de concluir afirmando que también han perdido toda pretensión a un estatus ontológico objetivo.

De esta suerte, el platonismo y la ciencia natural se alían objetivamente para crear una falsa imagen de la cuestión de los bienes morales. Es preciso liberarse de ambos y examinar la cuestión de nuevo. Quizá lo mejor sería formular lo que queremos decir en forma de pregunta retórica: en lo que se refiere a los asuntos humanos, ¿contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor explican nuestras vidas? «Los que mejor explican nuestras vidas» aquí significa no sólo los que ofrecen la mejor y la más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y explicar tanto nuestras acciones y sentimientos como las de los demás, ya que nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente.[11]

Este punto es importante para mi propósito, por lo que haré un alto para examinarlo más de cerca. ¿Qué se requiere para poder «explicarnos» nuestras vidas? Lo requerido no se satisface si para ello sólo contamos con un lenguaje teórico que pretenda explicar la conducta desde el punto de vista del observador, pero sirve de poco para que el agente entienda su manera de pensar, de sentir y de actuar. Quienes defienden la teoría reduccionista bien pueden felicitarse por las explicaciones que se formulan sin contar con esos términos u otros corrientes en la vida ordinaria, como, por ejemplo, «libertad» y «dignidad»,[12] o los diferentes términos de virtudes antes mencionadas, que se resisten a la escisión entre los componentes «real» y «valorativo» de su significado. Pero incluso si sus explicaciones en tercera persona fueran más plausibles de lo que son, ¿qué importancia tendría si resultara que los términos no se pueden erradicar de los usos no explicativos en primera persona? Supongamos que me convenzo a mí mismo de que, como observador, soy capaz de explicar la conducta de la gente sin utilizar para ello un término como «dignidad». ¿Qué constataría si no consiguiera prescindir de dicho término en mis deliberaciones acerca de lo que he de hacer, cómo he de comportarme, cómo he de tratar a las personas, mis planteamientos sobre a quién admiro, con quién siento afinidad y cosas similares?

Pero, ¿qué significa «no ser capaz» de prescindir de un término, pongamos por caso, en mis deliberaciones sobre lo que he de hacer? Significa que ese término es indispensable para lo que (ahora me parece) es la afirmación más clara, más penetrante, sobre las cuestiones a las que me enfrento. Si se me negara ese término no me sería posible reflexionar tan eficazmente, ni centrar la cuestión tan adecuadamente como ciertamente pienso (y suelo hacerlo) que me era posible antes de adquirir dicho término. Ahora bien, «dignidad» o «coraje» o «brutalidad» pueden ser términos indispensables para mí en el sentido de que me es imposible prescindir de ellos cuando he de evaluar posibles cursos de acción, o enjuiciar a la gente o las situaciones que me rodean, o determinar cómo pienso realmente sobre las acciones o la forma de ser de alguien.

Lo que deseo subrayar aquí es que esta clase de indispensabilidad de un término en un contexto de vida no explicativo, simplemente no puede declararse irrelevante para el proyecto de prescindir de dicho término en una reducción explicativa. La extendida suposición de que sí es posible hacerlo parte de una premisa que está profundamente arraigada en el pensamiento naturalista, a saber, que los términos de la vida corriente, esos términos con los que vivimos nuestras vidas, quedan relegados al ámbito de la simple apariencia. No hay que tomarlos más en serio para los propósitos explicativos que lo que se toma la experiencia visual de la puesta del sol en la cosmología.[13] No obstante, este parangón es insostenible. Encontraríamos excelentes razones para dejar al margen mi percepción del horizonte durante el ocaso ante la evidencia de las observaciones por satélite, por ejemplo. Pero, ¿qué es lo que ha de forjar el lenguaje en el que realmente vivo mi vida? Ésta no es (no realmente) una cuestión retórica, porque a veces presentamos explicaciones de lo que las personas significan a través de sus gustos, sus aversiones, sus reflexiones y otras cosas que pretenden ser más perceptivas, despojadas de ciertas ilusiones o limitaciones ópticas que afectan a las personas. Pero ésos son también los términos en los que los individuos viven sus vidas. De hecho, solemos presentarlos a los interesados como avance en la comprensión que tienen de sí mismos. Lo ridículo sería sugerir que debemos descartar por completo los términos que puedan figurar en los contextos no explicativos del vivir en aras del objetivo de nuestra teoría explicativa. Esto es aún más insostenible, dado que los lenguajes de las dos clases de contextos se superponen y penetran

entre sí. Como he dicho antes, los términos que utilizamos para determinar qué es lo mejor son muy similares a los que utilizamos para juzgar las acciones de los demás y aparecen de nuevo en la mayor parte de nuestras consideraciones respecto a por qué hacen lo que hacen.

Las teorías como el conductismo, o ciertas ramas de la psicología cognitiva bajo la impronta de la cibernética, que en principio declaran irrelevante la «fenomenología», se fundamentan en un error decisivo. «Changing the subject» («Cambian el sujeto»),* en la acertada expresión de Donald Davidson.[14] Lo que nos proponemos *explicar* es gente que vive sus vidas;[15] los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarividentemente. No es posible prescindir por completo de esos términos sobre la base de que su lógica no se ajusta a algún modelo de «ciencia» y de que *a priori* sabemos que los seres humanos deben ser explicables en esa «ciencia». Aquí se impone la pregunta: ¿cómo saber que es posible explicar a los humanos por alguna teoría científica *si antes* no explicamos en realidad cómo viven sus vidas de acuerdo con dicha teoría?

Esto establece lo que significa «dar sentido» a nuestras vidas, en el significado que antes di al aserto. Los términos que seleccionamos han de tener sentido en toda la gama de ambos usos, tanto en el explicativo como en el de la vida. Los términos indispensables para el último son parte de la narración que tiene más sentido para nosotros, al menos hasta que sea posible reemplazarlos por sustitutos más clarividentes. El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epistemológica o metafísica de índole más general sobre la ciencia o la naturaleza justifica omitirla. La mejor explicación en ese sentido es *trumps*.** Permítaseme llamarla el principio BA.***

Me parece que las distintas teorías que consideran los juicios morales como proyecciones, y los intentos de distinguir el «valor» del

* «Changing the subject» significa tanto «cambiar el sujeto» como «cambiar el tema». (*N. de la t.*)

** Literalmente el «triunfo» acordado en una partida de naipes. (*N. de la t.*)

*** BA equivale a «best account», lo que significa la mejor explicación posible. (*N. de la t.*)

«hecho», entran en conflicto con el principio BA. De hecho, inevitablemente nos encontramos utilizando términos cuya lógica sería imposible entender de acuerdo con una distinción tan radical. Si así vivimos nuestras vidas, ¿qué otra clase de consideraciones podrían denegar este veredicto?

Por supuesto que los términos que utilizamos en la mejor explicación nunca figurarán en una teoría física del universo. Pero eso sólo quiere decir que nuestra realidad humana no se puede entender en los términos apropiados para esa física. Éste es el complemento de la purga antiaristotélica de las ciencias naturales en el siglo XVII. De igual manera que la física ya no es antropocéntrica, tampoco la ciencia humana puede ya expresarse con los términos de la física. Nuestros términos de valor pretenden penetrar en lo que es vivir en el universo como un ser humano y esto es muy distinto de lo que la física pretende revelar y explicar. La realidad, por supuesto, depende de nosotros en el sentido de que la condición para su existencia es nuestra existencia. Pero una vez aceptado que existimos, no es una proyección más subjetiva que la que maneja la física.

Quizás aclararía la aplicación de este argumento al tema principal de esta sección, si formulara un breve ataque polémico contra la posición que intento rebatir. Va dirigido a todos los influidos por una imagen metafísica inspirada en el naturalismo, es decir, la de los humanos como objetos de la ciencia o como parte de un universo desencantado, para adoptar una posición básicamente no realista sobre los bienes intensamente valorados que estoy estudiando, comenzando por la más basta «teoría del error» de Mackie, en la cual los valores se perciben como algo metafísicamente «curioso»,[16] pasando por el «cuasirrealismo» de Simon Blackburn, hasta llegar a la visión más refinada de Williams (que no es no realista en el sentido corriente y es difícil de clasificar).[17]

El ataque consta de dos fases a las que sumo una tercera por añadidura o quizá por agregar insulto a la herida.

1. En el propósito de vivir resulta imposible evitar el recurrir a esos bienes intensamente valorados: reflexionar, enjuiciar las situaciones, determinar qué se piensa de la gente y cosas por el estilo. El «imposible evitar» aquí no significa algo así como la incapacidad de dejar de parpadear cuando alguien agita un puño en nuestras narices, o la incapacidad de contener el fastidio que causa ver como el

tío Jorge masca la dentadura postiza, aun sabiendo que es irracional. Más bien quiere decir que necesitamos esos términos para lograr el mejor sentido de lo que hacemos. Por la misma regla de tres, esos términos son indispensables para la clase de explicación y comprensión de mí mismo y de los demás, que va entretejida con esos usos de la vida: valorando su conducta, entendiendo su motivación, parándose a pensar lo que en realidad se ha sido durante tantos años, etc.

2. Lo real es lo que hay que encarar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios. Por la misma regla de tres, aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida es lo real, o tan cercano a la realidad como puedas captarla en ese momento. La imagen metafísica que tengas de los «valores» en general y su ubicación en la «realidad» deberían fundamentarse en lo que en este sentido creas que es real. Sería inconcebible que fuera la base de una *objeción* a su realidad.

La fuerza de este argumento la captan abstrusamente incluso los no realistas. Llega en el sentido confuso de que adoptar la visión de la proyección produciría un efecto desolador en la moral de primer orden. Ése es el sentido que todo el mundo tiene antes de llegar al razonamiento filosófico, según el cual con lo que se cuenta mientras se vive (los bienes y las exigencias que plantean) es rotundamente incompatible con una visión de proyección. Para adoptar este sentido, un proyeccionista tendría que rechazar por completo la moral, como es generalmente entendida, es decir, como el ámbito de la fuerte valoración. Pero la mayoría de los no realistas son reacios a seguir esta ruta. Están comprometidos con una cierta moral y también poseen un vago sentido de lo que ya expresé en mi punto 1: que *es imposible* operar de esa manera. Ni siquiera Mackie llega hasta las últimas consecuencias en su teoría del error y propone que dejemos de moralizar a la gente o lo hagamos de manera muy diferente.

Así pues, en vez de ello tratan de mostrar cómo una teoría no realista es compatible con la experiencia moral cotidiana. Éste es el planteamiento del «cuasirrealismo» de Blackburn, que él define como «un proyecto que demuestre cuánto de la apariencia aparentemente "realista" del pensamiento moral habitual es explicable y justificable por una imagen antirrealista».[18] Pero al intentarlo se cuelgan del otro cuerno del dilema. Hacen lo no realista *compatible* con la experiencia moral al hacer que dicha experiencia sea de alguna manera *irrele-*

vante, al hacer que los determinantes de la cuestión del estatus del bien se hallen en otro lugar. Pero eso va contra mi punto 2.

Si el no realismo no puede *sostenerse* en la experiencia moral, entonces no existen fundamentos válidos para creer en ello. Si el no realista se propusiera convencernos, tendría que detenerse en el detalle de la vida moral y demostrar cómo, en algunos casos, la visión proyeccionista tiene más sentido. Pero hemos visto cómo la lógica de nuestro lenguaje moral se resiste a esa suerte de escisión.[19]

3. De hecho, la mayoría de los no realistas adoptan una incoherente mezcla de las dos vertientes, colgándose moderadamente de los dos cuernos. Al mismo tiempo que insisten en su tesis compatibilista, también se inclinan a argüir en favor del aspecto más sociobiológico (como en cierta manera hace Mackie) o consecuencialista (Blackburn)[20] de una teoría moral de primer orden. Ni siquiera esto se deriva estrictamente, puesto que en realidad no debería existir lugar alguno para lo que entendemos como obligación moral. No obstante, aún cabe justificar que algunas reglas conducen más a la supervivencia y la felicidad en general, que, según suponemos son los bienes más buscados. Por tanto, obviamente, en algún sentido dichas reglas son «algo bueno». El quid de la cuestión entonces es no olvidar ni eludir el hecho de que el no realismo socava la moral y adoptar esas reglas como el contenido de la propia teoría moral. Como veremos más adelante (sección 3.3.), es posible que existan recias (aunque no reconocidas) razones morales para adoptar una ética de esta clase y esto a su vez pueden contribuir a la convicción proyeccionista. Para alguna gente, la motivación corre en ambas direcciones, incluso si en ambos casos lo hace a instancias de un conjunto de inferencias nulas.

No obstante, dicho esto, ¿acaso no queda la puerta aún abierta para otra clase de subjetivismo, esta vez una especie de relativismo? Las sociedades humanas difieren grandemente en sus culturas y valores. Podría decirse que representan diferentes maneras de ser humano. Pero, al final, quizá no exista una manera de arbitrar entre ellas cuando chocan entre sí. Quizá sean simplemente inconmensurables y al igual que, en general, reconocemos que ciertos bienes dependen de la existencia de los humanos, estaríamos forzados a reconocer que ciertos bienes sólo son tales una vez que se admite la existencia de los humanos en el seno de una cierta configuración cultural.

A diferencia de lo que sucede con otros intentos de relativizar el bien analizados anteriormente, pienso que ésta es una posibilidad real. Puede que existan diferentes clases de realización humana que son verdaderamente inconmensurables. Eso significaría que no habría manera posible de pasar de una de ellas a las otras y presentar la transición sin autoengaño, bien como ganancia o pérdida de algo. Sería un cambio total que generaría la incomprensión del propio pasado, algo que en principio sólo se daría mediante la intimidación o el lavado de cerebro. Pienso que ésta es una posibilidad real, pero dudo que sea cierta.

Por supuesto existe otro sentido muy intenso en el que cabría la imposibilidad de optar entre culturas. La transición se puede entender, ciertamente, en términos de ganancia y pérdida, pero eso no es óbice para que en ella se dé algo de ambas, por lo que sería difícil hacer un juicio generalizado. Algunos modernos perciben así nuestra situación existencial en relación con las sociedades precedentes. No cabe duda de que contamos con una ciencia mejor, de que hemos explorado más completamente el potencial humano para determinar por nosotros mismos la libertad. Pero esto, piensan, se ha dado a la vez que una irrecuperable pérdida de sintonía con nuestro entorno natural y nuestro sentido de comunidad. Aunque, por razones obvias, están más allá de la capacidad de elegir de nuevo por sí mismos, dichos modernos creen genuinamente que su situación no es mejor que la de sus antepasados, como emana de su renuencia a admitir sociedades aún premodernas en nuestra civilización.

Pero esta última situación existencial no es una relativización real, a diferencia de la situación anterior de inconmensurabilidad. Porque presupone que, en principio, es posible comprender y reconocer los bienes de otras sociedades como bienes-para-todos (y, por ende, para nosotros mismos). Que éstos no sean combinables con nuestros bienes-de-cultivo-casero-para-todos ciertamente puede ser trágico, pero en principio no difiere de cualquier otro dilema con que toparíamos al hacer frente a los bienes incombinables, incluso dentro de nuestro modo de vida. Nada garantiza que los bienes universalmente válidos sean perfectamente combinables y, ciertamente, no en todas las situaciones.

Incluso nuestra comprensión, en términos de ganancias y pérdidas, de la transición desde una sociedad precedente cuenta con analogías en la reflexión que se hace en el seno de nuestra propia cultu-

ra. Así pues, nos inclinamos a creer que nuestra cultura ha ganado en relación con la anterior al siglo XVII por el hecho de contar con un modelo superior de ciencia. Este modelo es parcialmente superior con respecto a la autoconciencia crítica que implica. Las teorías anteriores no se sostienen a la luz de esta crítica. No obstante, adoptamos la misma postura crítica acerca de ciertas ideas y prácticas de nuestra cultura. Asumimos el sentido de ganancia mediante el examen crítico cuando superamos algunas de las confusiones que produce nuestra cultura. En estos casos, nuestro modo de valoración a través de las culturas no difiere de nuestra manera de arbitrar dentro de la nuestra. Parece que se ha conseguido la conmensurabilidad. Hasta dónde pueda extenderse es una cuestión de hecho. Puede ser que el contacto con ciertas culturas nos obligue a reconocer la inconmensurabilidad contra el simple balance de los buenos-y-malos-para-todos que no es posible superar definitivamente. Sin embargo, ciertamente, no deberíamos suponer *a priori* que sea así.

Hasta llegar a este límite no existe razón alguna para dejar de asumir como universales los bienes que intentamos definir y criticar, siempre y cuando permitamos el mismo estatus a esas sociedades que intentamos comprender. Esto, naturalmente, *no* quiere decir que todos nuestros (o todos los suyos) supuestos bienes finalmente resulten defendibles como tales; sólo quiere decir que no partimos de un universo moral preencogido en el que damos por supuesto que sus bienes no nos dicen nada o quizá que los nuestros no les dicen nada a ellos.

3.2

Las secciones precedentes acusan una enorme simplificación que ahora me gustaría matizar. Por ejemplo, en el capítulo anterior hablé de diferentes tipos: quienes creen en el dominio de la razón, o en un rico concepto de la vida familiar, o de la realización expresiva o de la fama. Pero en realidad la ingente mayoría de los modernos nos movemos por esos bienes y más. El tipo de descripciones anteriores nos suenan a algo, si es que lo hacen, puesto que evocan a quienes toman esos particulares bienes en cuestión, no como el *único* marco referencial que orienta sus vidas, sino como el más importante y serio de todos. La mayoría no sólo vivimos con muchos bienes, sino que sen-

timos la necesidad de categorizarlos y en algunos casos dicha categorización hace que uno de ellos se erija como el de importancia suprema con relación a los otros. Cada uno de los bienes a los que aquí me refiero se define por un contraste cualitativo, pero también hay quienes viven de acuerdo con un contraste de orden superior entre sus bienes y reconocen el valor de la autoexpresión, de la justicia, de la vida familiar o del culto a Dios, de la normal decencia, de la sensibilidad y de un conjunto de otros bienes. No obstante, consideran que uno de ellos, quizá su relación con Dios o quizá la justicia, es de una apabullante importancia. Esto no significa que en sus reflexiones y decisiones le concedan a dicho bien una prioridad impertérrita. Es posible que se planteen un cúmulo de consideraciones que oscilarían desde la percepción de los propios límites hasta el reconocimiento de que también otros bienes son valiosos, aunque no sean asequibles para ellos. Podría ser que otras personas que se adhieren al mismo bien con más firmeza les acusen de apatía: ¿por qué no dedican más tiempo a la oración? o ¿por qué no dedican su vida a la lucha por establecer la justicia en la sociedad? Sin embargo, en lo que a ellos concierne, ese bien ocupa un lugar incomparable en sus vidas.

Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí. Aun cuando, naturalmente, deseo estar bien situado en relación a todos y cada uno de los bienes que reconozco, e ir acercándome en vez de alejándome de ellos, mi dirección con relación a ese bien es de suma importancia para mí. Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse por él, puede resultarme abrumador e insufrible. Amenaza con sumirme en la desesperación, ya que tal indignidad golpea las propias raíces de mi sentido de ser persona. Simétricamente, la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de

ser como persona o como yo, que nada más puede producirme. Puesto que todos los bienes que reconozco, por mucho que admitan un mayor o menor logro, permiten la pregunta del sí o el no respecto a la dirección que tenga mi vida en referencia a ellos, si estoy firmemente comprometido con un bien supremo en este sentido, encontraré que la pregunta correspondiente al sí o al no es decisiva para lo que soy como persona. Para quienes entienden sus vidas de esta manera, existe una discontinuidad cualitativa entre este bien y los otros; éste es incomparablemente superior, de forma incluso más impactante que aquella por la que se perciben como incomparablemente más valiosos que una vida carente de ellos. Así, puedo percibir la realización expresiva como incomparablemente más valiosa que las cosas cotidianas que todos deseamos en la vida; no obstante, percibo el amor de Dios o la búsqueda de la justicia de manera inconmensurablemente superior a esa realización. Una distinción cualitativa de orden superior divide en segmentos los bienes y éstos se definen en distinciones de orden inferior.

Incluso quienes no estamos tan resueltamente comprometidos reconocemos los bienes superiores. Es decir, reconocemos las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuándo o si nos adherimos a ellos. Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase «hiperbienes», es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.

Pero entonces podría parecer que todos reconocemos algunos como tales; que ese estatus es precisamente lo que define la «moral» en nuestra cultura: un conjunto de bienes o demandas que no sólo tienen una particular importancia, sino que sobrepasan y permiten juzgar a los otros. En la filosofía moderna ha habido una tendencia a definir la moral mediante una especie de segregación, aun cuando la definición del acotamiento haya variado. Kant define la moral en términos del imperativo categórico y éste a su vez por la «universalizabilidad» o por la pertenencia como miembros a un reino de fines.[21] Actualmente, Habermas identifica un conjunto de cuestiones que atañen a la justicia universal y, por tanto, a la aceptabilidad universal de las normas que delimitan el ámbito de la ética discursiva; y

otorga a éstas un estatus superior al de las cuestiones concernientes a la vida mejor y más satisfactoria.[22] En ambos casos, y en muchos otros, lo «moral» abarca un ámbito significativamente más angosto que el que los antiguos filósofos definieron como lo «ético». Bernard Williams, en un intento de desafiar ese estatus especial, ofrece una descripción de lo que él ve como hilo conductor a través de gran parte de la filosofía moral moderna: la definición de lo «moral» en términos de la noción de obligación.[23] Y Hegel, quien también quiso desafiar la «moral», ya presentó su propia elucidación de la diferencia.[24]

Lo que justifica esta clase de segregación, o lo que en ella haya de justificable, es la gran cuestión de la teoría ética. Cierto que siempre habrá una categoría de bienes. La teoría ética más inclusiva, la que más se abstiene de compartimentar una especial clase de fines o temas como singularmente cruciales, ha de incorporar alguna noción sobre la importancia relativa de los bienes. La teoría de Aristóteles, la más importante de todas las teorías inclusivas en la tradición, es un caso destacable. Pero deja en el aire de qué forma vamos realmente a encajar los diferentes fines que compiten en las situaciones cambiantes de la vida. En algunas situaciones, un fin de rango generalmente bajo puede poseer un especial apremio. Por el contrario, el hecho de segregar las teorías aísla sus bienes superiores sin permitir que figuren en el mismo proceso reflexivo. En la teoría de Kant las consideraciones sobre la felicidad deben silenciarse cuando un imperativo categórico insta a ello. Y frecuentemente se define lo «moral» como lo que posee una fuerza apabullante contra lo simplemente «prudente».[25]

Volveré a esta cuestión del estatus de lo moral en la siguiente sección. En ésta me propongo proseguir la argumentación sobre la naturaleza de los «hiperbienes» y las dificultades que presentan para la tesis que vengo desarrollando.

Los hiperbienes son generalmente fuente de conflicto. Los más importantes, los que disfrutan de una más amplia adhesión en nuestra civilización, se han erigido a través de la suplantación histórica de previas y menos adecuadas concepciones, algo comparable a la suplantación crítica de lo premodemo por la ciencia moderna a que aludía al final de la última sección. Quienes abrazan los hiperbienes los entienden como un paso encaminado hacia una conciencia moral superior.

Quizás el ejemplo más sobresaliente en la cultura moderna, ese que muchos aceptan como bien supremo (o quizá llegados a este punto deberíamos decir como principio de derecho), es la noción de justicia y/o benevolencia universal por la cual todos los seres humanos deben ser tratados equitativamente con respeto, independientemente de su raza, clase, sexo, cultura y religión. Pero nosotros, que estamos dentro de ese marco referencial, somos conscientes de que esto no ha sido siempre reconocido, que dicha ética universal reemplaza a otras precedentes que en varios aspectos eran restrictivas y que esto se consiguió a través de numerosas y duras luchas y etapas onerosamente ganadas. En este sentido, el principio de respeto universal e igualitario se asemeja al concepto moderno de ciencia, con el cual tiene estrechas conexiones y afinidades intelectuales. Y, al igual que con la ciencia, el sentido de que éste fue asumido a través de la suplantación histórica de concepciones menos adecuadas, va paralelo al servicio que presta como parámetro de la crítica a las creencias y prácticas contemporáneas.

Así pues, el principio de respeto igualitario no sólo se define a través de su génesis histórica en los albores de la modernidad como negación de las concepciones jerárquicas de la sociedad, sino que continúa al encontrar nuevas aplicaciones como, por ejemplo, sucede actualmente en la relación entre los sexos, que pone en entredicho ciertas formas de vida «patriarcales» no puestas en tela de juicio por los primeros protagonistas modernos.

Este ejemplo nos ofrece la imagen de un hiperbién en la que la noción que tenemos de que es incomparablemente superior a otros se construye sobre la comprensión de la suplantación de nociones anteriores y menos adecuadas que, no obstante, aún nos sirven de parámetro para criticar, y algunas veces encontrar deficientes, las visiones contemporáneas. Parece que esto es generalmente cierto para lo que reconocemos como hiperbienes en nuestra civilización. Tomemos otros dos puntos clave del origen de dichos bienes: por un lado, el platonismo y, por otro, las revelaciones religiosas judeocristianas. Los dos han sido definidos como suplantaciones históricas —de la ética homérica inspirada en el honor y de las varias formas de idolatría, respectivamente— y los dos se mantienen como fuentes de crítica radical de prácticas y creencias actuales.

Una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbién es inherentemente conflictiva y está en tensión. El más su-

premo de los bienes no sólo se cataloga por encima de otros bienes de la sociedad; en algunos casos puede también desafiarlos y rechazarlos como hizo el principio del respeto igualitario con los bienes y las virtudes de la vida familiar tradicional; como el judaísmo y el cristianismo hicieron con los cultos de las religiones paganas y como el autor de *La república* hizo con los bienes y virtudes de la vida ciudadana agonista. Y por esa razón el reconocimiento de un hiperbién es fuente de tensión y suele plantear penosos dilemas en la vida moral.

Contar con un hiperbién que se erige suplantando nociones anteriores es provocar (o sufrir) lo que Nietzsche denominó la «transvaloración de los valores».[26] El nuevo bien supremo no sólo se erige como parámetro por el que juzgar otros bienes comunes, sino que también suele alterar fundamentalmente nuestra noción de su valor, en algunos casos etiquetando como tensión lo que antes se consideraba un ideal. Tal fue la suerte de la ética del honor del guerrero en manos de Platón y luego de Agustín y aún más tarde en la visión de la ética moderna de la vida corriente. Y como tan bien se percatara Nietzsche, una transvaloración no es necesariamente un asunto que se resuelve de una vez por todas. Los antiguos bienes condenados permanecen, se resisten y, al parecer, algunos no se pueden erradicar del corazón humano. Por tanto, se mantienen la lucha y la tensión.

Existen dos estrategias extremas por las que se evitaría cualquier atisbo de dilema. La primera es ir hasta el final con absoluta coherencia y negar por completo las credenciales de cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbién. Ésta es la postura que, al parecer, adopta el Sócrates de Platón en *La república*, donde se niega que las realizaciones normales de la vida familiar y la propiedad sean los guardianes que actúan en nombre de la armonía social. La vamos a llamar la postura de la intransigencia «revisionista».

La otra estrategia posible, contraria a ésta, es la que propone Aristóteles. En ésta se afirman todos los bienes. Y de hecho, por lo que toca a los bienes que reconocemos, vinculados al modo de intercambio social avanzado entre nosotros, tal como lo describí en la sección anterior, y que reflejan las nociones más sensibles de quienes viven de esa manera, ¿qué nos asistiría para afirmar que carecen de valor? Después de todo, ¿dónde se sitúa uno para decidir lo que es el bien para los seres humanos, si no es dentro de la forma (o de una forma) de vida humana en que se observan los bienes que la gente tiende a buscar dentro de esa forma? Por lo tanto, la vida buena ha

de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos. Es cierto que no todos poseen el mismo valor; y Aristóteles reconoce que algunos son de rango superior a otros, por ejemplo, la contemplación (*theōria*) y la clase de reflexión común que desarrolla al máximo la *phronēsis*. Éstos atañen más directamente a lo que somos como vida racional y, por tanto, su ausencia vaciaría una vida de mucho de su valor. Pero es preciso entender su supremacía como una alta prioridad, no como una oferta de perspectiva crítica desde la que se niega por completo otros bienes menores.

Cabría afirmar que lo que desempeña el papel de un «hiperbién» en la teoría de Aristóteles es el «bien supremo» (*teleion agathon*), pero éste es la vida buena *en su totalidad*, es decir, todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas.

Esta estrategia «inclusiva» tiene argumentos contundentes a su favor. Pero resulta difícil encajarla en su totalidad. Implica el respeto a todos los bienes intrínsecos en las prácticas desarrolladas por los humanos en diferentes sociedades. Con bienes «intrínsecos» me refiero a esos cuyo significado ha de entenderse en el trasfondo de un cierto modo de intercambio social, de la forma que ya articulé en la sección anterior.[27] Pero si pudiéramos haber hecho esto, sencillamente habríamos ido muy lejos en el reconocimiento de los hiperbienes para transitar toda la ruta inclusiva. Sabemos muy bien que han existido, y existen, sociedades y modos de intercambio social atroces o incompatibles con la justicia y la dignidad humanas. Y, ciertamente, no anima a tomar el sendero aristotélico pensar que el propio Filósofo justificó la esclavitud, por no hablar del subordinado papel de la mujer. Esto no significa que la indignación moral contra Aristóteles esté en orden a lo que a esta puntuación se refiere sino, simplemente, que somos muy capaces de darnos cuenta de cómo esas instituciones pudieron parecer perfectamente correctas en aquella sociedad, mientras que ahora nos parecen injustificables y necesitadas de reforma o abolición.

No obstante, esto nos permite ver que el lugar que los hiperbienes ocupan en nuestras vidas provoca necesariamente un malestar epistemológico, que a su vez nutre el talante naturalista y las diferentes teorías reduccionistas a las que me enfrento. Incluso cuando uno sobrepasa las más bastas teorías reduccionistas, las que perciben los valores como simples proyecciones sobre un mundo neutro; in-

cluso después de aceptar que el lugar propio de nuestras perspectivas valorativas se sitúa en la experiencia de cómo moramos en el mundo dentro de una cierta forma de vida, aún queda espacio para un naturalismo más depurado. Éste entendería nuestras valoraciones como parte de las percepciones del mundo y de nuestra existencia social, que son inseparables de nuestro vivir y participan de nuestra forma de vida. Aun admitiendo el modo de intercambio social, admitiendo que dicho modo se organiza alrededor de ciertos bienes valorados y que concede valor a otras cualidades y condiciones, percibimos necesariamente nuestras vidas en términos de ciertas distinciones cualitativas. O, mejor dicho, la única manera de prescindir de ellas sería situándonos totalmente al margen de ese modo de vida; entender el mundo en términos de esos valores es inseparable de la participación en esa manera de vivir.

Dicho naturalismo depurado aceptaría que las distinciones que marcan nuestras palabras de valor son tan reales como otras; ciertamente no simples proyecciones. Aprenderlas sería adquirir una especie de «conocimiento».[28] Pero sean las que fueren las verdades que ahí se encontrasen, no obstante, en un sentido esencial, serían relativas a una dada forma de vida. Puesto que esos bienes no parecen tales bienes desde la perspectiva de otra forma de vida, e incluso a veces parecen malos o perversos, no hay manera posible de sentenciar en esta disputa. Cada una de las partes ha de ser juzgada exactamente desde su propio punto de vista y no existe perspectiva alguna que sobrepase ambos y desde donde se arbitre la cuestión.

Por supuesto que acepto esa posibilidad: ya la he descrito en términos de «inconmensurabilidad». Pero aquí estoy hablando de un modo de naturalismo que haría de esa relatividad-cultura una fatalidad; un límite en principio. Precisamente porque concibe enteramente la «objetividad» de nuestras valoraciones en función de su imbricación en nuestras diferentes formas de vida, en principio, no permite obtener una visión desde la cual los bienes consagrados en un modo de vida dado, pudieran parecer perversos o inadecuados.

Pero la tesis de la suplantación crítica llevada a cabo en nombre de los hiperbienes implica algo semejante. Cuando nos hallamos dentro del ámbito de una perspectiva moral de respeto universal y equitativo, no consideramos que su condena de la esclavitud, de la pira funeraria en que se sacrifican las viudas, del sacrificio humano o de la clitoridectomía sean meras expresiones de nuestra forma de ser que

invitan a la condena recíproca e igualmente válida de nuestro trabajo libre, de las segundas nupcias de las viudas, de los sacrificios sin sangre y de la igualdad para los sexos por parte de las sociedades que practican esas costumbres tan extrañas. A veces pensamos de esta forma, en nuestros momentos de reflexión, bajo la impronta no sólo de la epistemología naturalista, sino también de nuestras simpatías anticolonialistas (irónicamente, otra ramificación del principio de respeto universal). No obstante, la perspectiva moral demanda pretensiones más amplias y lo hace por su propia naturaleza, porque engendra la crítica implacable de todas las creencias y prácticas de nuestra sociedad que no concuerden con los parámetros del respeto universal. Rechaza inexorablemente los bienes implicados en esas prácticas pecadoras. Es difícil entender por qué dicho radicalismo crítico fracasa repentinamente al topar con las lindes de nuestra propia sociedad, lindes que en cualquier caso son de difícil demarcación, y no condena lapsos, frecuentemente más graves, que, por ejemplo, encontramos en civilizaciones premodernas. Si no aceptamos las prácticas de empleo que no garanticen que las mujeres obtengan su cuota de trabajo remunerado, ¿cómo aceptar la poligamia, el *purdah*, la clitoridectomía y, menos aún, el asesinato que cometen los parientes masculinos de mujeres «caídas» para salvar el honor de la familia?

¿Es posible salvaguardar la objetividad de las pretensiones críticas interculturales implicadas en lo que he denominado hiperbienes? Por supuesto que no estoy diciendo: ¿es posible demostrar que dichas pretensiones son correctas? Muchas de ellas indudablemente son incorrectas, profundamente etnocéntricas y crueles. Lo que quiero decir es: ¿es posible, en principio, demostrar la validez de alguna de dichas pretensiones? ¿O son todas esas pretensiones, en principio, inadmisibles, por el hecho de ir contra las bases de nuestras valoraciones, como diría nuestro más depurado naturalismo?

Para percatarnos de la validez de esas pretensiones, tendríamos que administrar otra dosis del mismo argumento que nos sacó del naturalismo más basto. Frente a la opinión de que toda valoración es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas sobre un mundo neutro, recurrimos a lo que se podría denominar la fenomenología moral, que también se podría considerar como el examen de los insoslayables rasgos de nuestro lenguaje moral. En la sección 2.1 intenté mostrar que la orientación al bien no es una especie de extra

opcional, algo con lo que uno puede comprometerse o abstenerse a voluntad, sino la condición de ser yos con una identidad. Y en la última sección apelé a los argumentos, divulgados por los seguidores de Wittgenstein,[29] pertinentes al hecho de que, en términos generales, nuestro lenguaje de valoración no se construye como expresión de nuestras reacciones ante los rasgos del mundo, ante la vida o la sociedad que se identifican, o podrían identificarse, en términos neutros. La lógica de términos de virtud como, por ejemplo, coraje o generosidad, se construye eligiendo propiedades proyectables, tal como se hace con «rojo» o «cuadrado», un rasgo esencial de lo que precisamente es su valor.

Desde luego es evidente que una condición esencial de la existencia de dichas propiedades es el hecho de que los seres humanos existen en el mundo con una cierta forma de vida y ciertas clases de conciencia y ciertos patrones de asistencia. Pero esas propiedades no son rasgos menos reales del mundo que contiene a los humanos que las propiedades «neutras».

La idea que subyace en este argumento y proporciona la fuerza a esta explicación, podría formularse de la siguiente forma: ¿existe otra manera en que sea posible determinar lo real y lo objetivo, o parte de lo que están hechas las cosas, que no sea observando cuáles son las propiedades, entidades o rasgos a los que ha de apelar la mejor explicación de las cosas? La ontología que actualmente privilegiamos para la microconstitución del universo físico incluye *quarks* y diferentes clases de energía y otras cosas que yo entiendo sólo muy vagamente. Esto es muy diferente de la manera en que nuestros antepasados concebían las cosas. Sin embargo, nosotros contamos con nuestra propia colección de entidades reconocidas, porque a ellas apelamos en lo que actualmente consideramos la explicación más creíble de la realidad física.

No hay razón alguna para proceder de distinta manera en la esfera de los asuntos humanos, es decir, en la esfera en que deliberamos acerca de nuestra acción futura, en que evaluamos nuestro carácter, sentimientos, reacciones, comportamientos y los de los demás y también intentamos explicárnoslos. Como resultado de nuestros planteamientos, reflexiones, argumentos, retos y exámenes, asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera. Si no de-

liberamos eficazmente o entendemos y explicamos reveladoramente las acciones de las personas, prescindiendo de términos como «coraje» y «generosidad», entonces es que ésos son rasgos reales de nuestro mundo.

Hemos tendido a desencaminarnos a causa de la noción de que dichos rasgos no figurarían en una explicación absoluta del universo. Tanto el naturalismo como el precedente platónico se han combinado proporcionándole mucho peso a esta consideración. Sin embargo, ¿debería pesar en nosotros? Sólo si poseemos una razón que nos haga creer que una explicación absoluta, que prescinda de las propiedades antropocéntricas, particularmente del significado que las cosas tienen para nosotros, ofrece la explicación mejor, no sólo del universo extrahumano (que ahora parece en gran parte claro), sino también de la vida humana. Y esto parece que no sólo es insostenible como aserción, sino sumamente implausible a la luz de lo que sabemos, tanto sobre los seres humanos como sobre los recursos de las explicaciones en términos absolutos —físicos o químicos—.[30] A no ser que hagamos una disparatada conjetura de esta clase, estaremos dispuestos a aceptar que el mundo de los asuntos humanos ha de explicarse y describirse en términos que tengan en cuenta los significados que las cosas tienen para nosotros. Y cuando lo hagamos, natural y correctamente, dejaremos que nuestra ontología la determine la mejor explicación que podamos dar en esos términos. Seguiremos lo que en la sección 3.1 denominé el principio BA.

Si el naturalismo y el precedente platónico no deberían disuadirnos de seguir este principio hasta el punto de permitir la inclusión de coraje y generosidad, tampoco deberían ahuyentarnos de lo que he denominando hiperbienes, si resultara que éstos son verdaderamente ineliminables de la mejor explicación que podemos producir. Los hiperbienes tienden a ser inquietantes epistemológicamente y a desencadenar reacciones alimentadas en nosotros por el naturalismo y el precedente platónico, y eso se debe a dos razones.

La primera es que nos presentan un bien que desafía y desplaza a otros. La imagen de la vida moral en la que figura un hiperbién es aquella en la que somos capaces de avanzar desde una condición «normal» u «original» o «primitiva» o «promedio» —donde nos reconocemos y orientamos por una cierta esfera de bienes— hasta el reconocimiento de un bien que posee una dignidad incomparablemente mayor que la de los otros. La aceptación de ese bien y el amor

hacia él nos hacen re-valorar los bienes pertinentes a la esfera original. Los juzgamos de manera distinta y quizá los vivenciemos de un modo muy diferente de ellos, hasta el punto de una posible indiferencia y, en algunos casos, de rechazo.

Para Platón, una vez que percibimos el Bien, termina la fascinación y la absorción en la búsqueda del honor y del placer que sentíamos antes, e incluso estaremos dispuestos a renunciar a ciertas facetas de éstos. Desde la perspectiva cristiana la santificación implica compartir de alguna forma el amor de Dios al mundo (*agapē*) y ello transforma la manera de ver las cosas y todo lo que deseamos y pensamos que es importante. O nos movemos desde una perspectiva prerracional y localista hacia otra en la que reconocemos que el derecho de todos los humanos a igual respeto, transforma toda nuestra manera de ver, tanto las culturas históricas como sus prácticas. Lo que antes parecía estar revestido del más alto prestigio puede ahora parecer insignificante, cursi o explotador. Dejamos de sentir veneración por ello. Al contrario, lo que ahora inspira este sentimiento es la ley moral y sus exigencias universales. Nos sentimos elevados del vulgo de la costumbre irreflexiva y en el proceso de convertirnos en ciudadanos de una república más amplia, el reino de los fines.

Lo que hace que un hiperbién sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio, un cambio calificado como «crecimiento», o «santificación» o «conciencia superior», que incluso implica el rechazo de bienes anteriores. Es problemático desde un comienzo dada la controvertida y crítica comprensión moral de dónde está lo «común» o lo «no regenerado» o lo «primitivo». Y esa auténtica lucha y desacuerdo, la aparentemente irremediable carencia de unanimidad sobre los hiperbienes ha sido siempre una rica fuente de escepticismo moral. Esa perenne preocupación, comprensiblemente, fortalece en este caso la reacción naturalista. ¿Quién se atrevería a afirmar que los críticos, los protagonistas de la moral «superior», llevan la razón en contra de la conciencia «común» o la de *l'homme moyen sensuel*? Dicha sospecha se afianza en el mundo moderno por lo que en la sección 1.3 describía como la afirmación de la vida corriente. El rechazo de actividades supuestamente «más altas» como la contemplación o la participación ciudadana; o de niveles «superiores» de dedicación en la forma de ascetismo monástico, en favor de la vida corriente de matrimonio, hijos, trabajo, confirió mayor dignidad a lo que antes estaba relegado a un esta-

tus inferior. Esto desencadenó una acusada tendencia en nuestra civilización, una tendencia que ha adoptado diferentes formas. Algunas de ellas implican ponerse en contra de la propia religión que inauguró dicha tendencia y optar por la defensa del deseo y la satisfacción «naturales» contrapuesta a las exigencias de la santificación que comenzaron a verse engañosas y destructivas.

Y entonces Nietzsche llevó el ataque un paso adelante y trató de desligarse de esa forma de pensamiento que él define como «moral», es decir, cualquier forma de pensamiento que implique el rechazo de lo supuestamente «más bajo» que hay en nosotros, o de nuestra voluntad de poder para llegar a una autoafirmación más total, un «decir sí» a lo que se es. También el naturalismo de la Ilustración frecuentemente representó las morales religiosas de lo «superior» no sólo como fuente de autorrepresión, sino como la justificación de la opresión social, ya que los supuestos portadores de lo «superior», bien fueran sacerdotes o aristócratas, ejercían su derecho natural a regir los órdenes «más bajos» por el propio bien de los últimos. Los pensadores neonietzscheanos han extendido dicha crítica e intentado mostrar la manera en que varias formas de exclusión y dominación social están incrustadas en las definiciones por las que se constituye la perspectiva de un hiperbién: ciertos modelos de orden religioso que excluyeron y subyugaron a las mujeres,[31] ideales y disciplinas del control racional que excluyeron y dominaron a las clases más bajas (y, una vez más, a las mujeres),[32] definiciones de salud y realización que excluyen y marginan a los disidentes;[33] nociones de civilización que excluyen a las razas sometidas,[34] y así sucesivamente.

Por supuesto que este argumento se complica por el hecho de que todos esos ataques, salvo el de Foucault, están abiertamente comprometidos (y, de hecho, pienso que también lo está el de Foucault, aunque sin admitirlo) con sus propios hiperbienes rivales, que generalmente pertenecen a la órbita de nuestro tercer ejemplo anterior en conexión con el principio de respeto equitativo y universal. Sin embargo, eso no reduce la perplejidad y la incertidumbre que nos embargan. Parece que al menos algunos de los hiperbienes abrazados tan apasionadamente deben ser ilusorios, una proyección de intereses o deseos menos admirables. ¿Por qué, entonces, no lo serían todos?

Y ciertamente es posible que lo sean. Pero no sería correcto pensar que hemos tropezado con un argumento *a priori* que muestre

que es así. La revelación de que algunos hiperbienes han ido imbricados en las relaciones de dominio, y eso en contra de las expresas pretensiones hechas en su nombre, no demuestra más que las pretensiones de esta índole son inadmisibles (y menos aún sobre el hecho de que la postura crítica suele situarse —o se sitúa siempre— en la perspectiva de un hiperbién rival) que lo que demostraría el éxito de una postura absoluta en la física. Aquí aún no encontramos más sustituto del principio BA que el que encontraríamos en cualquier otro lugar. Sólo cabe observar: quizás encontremos que no es posible dar sentido a nuestra vida moral sin algo así como la perspectiva de un hiperbién, sin alguna noción de un bien en que crecer y que entonces nos permita ver diferentemente los demás.

Sin embargo, cabría objetar que no se trata solamente de una forma de observar sino también de argüir, de establecer que el punto de vista propio es mejor que cualquier otro. Y esto plantea el difícil asunto de la razón práctica. ¿Existe una manera racional por la cual A pueda convencer a B de que la perspectiva de su hiperbién es superior? Y si no existe tal manera, entonces, ¿cómo se convence racionalmente A a sí mismo? ¿O acaso todo esto se limita a una cuestión de corazonadas y sentimientos subracionales (como desde un principio han sostenido los naturalistas)?

Una vez más nuestra comprensión ha quedado aquí nublada por la epistemología naturalista y su enfoque en el modelo de las ciencias naturales. Puesto que ajustarse al argumento en favor de una teoría de las ciencias naturales requiere neutralizar nuestras reacciones antropocéntricas, es muy fácil terminar concluyendo que los argumentos en el ámbito de la razón práctica no deberían depender de nuestras espontáneas reacciones morales. Deberíamos ser capaces de convencer a quienes no comparten en absoluto las intuiciones morales básicas sobre lo justo de nuestra causa o, de lo contrario, la razón práctica no nos sirve de nada. Ciertas doctrinas modernas han intentado asumir este desafío,[35] pero quizá no sea necesario examinar detalladamente sus deficiencias para comprobar que no salen vencedoras. El error radica en pensar que deberían hacerlo. Una vez cometido este error, sólo resta desesperarse con la razón práctica y entonces ya estaremos más que dispuestos a sucumbir a la reducción naturalista.

Pero si nuestra ontología moral surge de la mejor explicación del ámbito de lo humano a que podamos llegar, y si dicha explicación ha de formularse en términos antropocéntricos, términos relacionados

con los significados que las cosas tienen para nosotros, entonces la exigencia de partir desde fuera de esos significados, de no confiar en nuestras intuiciones morales o en lo que nos mueve moralmente es, efectivamente, una propuesta para un *change the subject*. Entonces, ¿cómo procede el razonamiento práctico? ¿Cómo convencernos racionalmente entre nosotros o cómo convencernos a nosotros mismos?

El razonamiento práctico, como ya he argumentado en otro lugar,[36] es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer, no que un planteamiento sea absolutamente correcto sino, más bien, que un planteamiento es superior a otro. Concierne, cubierta o abiertamente, implícita o explícitamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar que *movernos* de A a B constituye una ganancia epistémicamente. Esto es algo que hacemos al demostrar, por ejemplo, que nos movemos de A a B cuando identificamos y resolvemos una contradicción en el seno de A, o una confusión de la que dependía A, o al reconocer la importancia de algún factor que se ocultaba en A, o algo por el estilo. El argumento encaja en la naturaleza de la transición de A a B. La fuerza de la prueba racional consiste en demostrar que esa transición contribuye a reducir un error. El argumento provoca interpretaciones antagónicas de las posibles transiciones de A a B, o de B a A.[37]

Las fuentes de esa argumentación se encuentran en la narrativa biográfica. Estamos convencidos de que un cierto punto de vista es superior porque hemos vivido la transición que entendemos como reductora-de-error y, por tanto, como ganancia epistémica. Veo que estaba confundido sobre la relación de resentimiento y amor, o veo que el tiempo confiere una singular profundidad al amor que ignoraba hasta entonces. Pero esto no es óbice para que no arguyamos o no sea posible argüir. La convicción de haber crecido moralmente puede ser puesta en tela de juicio por otra convicción. Podría ser que, después de todo, fuera una ilusión. Y entonces argüimos; y argüir aquí significa rebatir las interpretaciones de lo vivido.

Si los hiperbienes se erigen a través de superposiciones, la convicción que conllevan nos viene dada por la lectura que, desde una cierta comprensión de crecimiento moral, hagamos de sus transiciones. Esto está siempre abierto al desafío: los ataques que se hacen a los hiperbienes por represivos u opresivos no constituyen nada más que el más virulento de esos ataques. Cuando Nietzsche se decide a

lanzar su recalcitrante ataque a la moral lo hace ofreciendo su explicación de la transición que condujo hasta ella, la aparición de la moral del esclavo. El nombre de esa exploración es «genealogía». Nadie dejaría de reconocer que, aunque ciertas, las genealogías de Nietzsche son devastadoras. Y lo son porque las genealogías apuntan al corazón de la lógica del razonamiento práctico. Un hiperbién sólo podrá defenderse mediante una cierta lectura de su génesis.

El erróneo modelo de razonamiento práctico, enraizado en la tradición epistemológica, nos empuja constantemente a desconfiar de los argumentos de transición. Nos insta a buscar «criterios» por los que decidir la cuestión, es decir, algunas consideraciones que podrían establecerse incluso fuera de las perspectivas bajo discusión y que, no obstante, serían decisivas. Pero esas consideraciones no pueden darse. Mi perspectiva la definen mis intuiciones morales, lo que me mueve moralmente. Si me abstraigo de ellas seré incapaz de comprender todo argumento moral. Sólo se me convencerá si se cambia la lectura que hago de mi experiencia moral y, en particular, la lectura que hago de la historia de mi vida, de las transiciones que he vivenciado o que quizá me haya negado a vivenciar.

Pero entonces la fuerza de este erróneo modelo externo se ve acrecentada por algo más, algo que es la segunda de las dos razones primordiales que engendran sospechas sobre los hiperbienes. Éstos suelen hacer referencia esencial a entes y realidades que trascienden la vida humana, tal como Platón hace con la Idea del Bien, o las nociones teístas hacen con Dios y algunas nociones derivadas del Romanticismo hacen con la Naturaleza como fuente primigenia. Son problemáticas en sí mismas y vistas a la luz del precedente platónico parecen doblemente problemáticas, puesto que dichos entes ya no desempeñan ningún papel en las explicaciones que hoy hacen las ciencias naturales. Si somos coherentes con nuestra adhesión al principio BA, esto no debería inquietarnos; sin embargo, la preocupación nos viene dada desde otro lado. Parece como si apelar a esas realidades implicara algo respecto al orden del argumento. Si se es platónico se dirá: uno comienza por darse cuenta de que el mundo está ordenado para el bien y luego de ese hecho deduce que debe aceptar ciertas reacciones morales, interiorizar ciertas intuiciones morales. Y un teísta dirá: primero se da uno cuenta de que existe un Dios, que es bueno, que es el creador, etc., y *luego* verá que debe venerarlo, obedecerlo, etc. Y ésta era, ciertamente, la forma habitual de

concebir los argumentos en la época en que el precedente platónico no estaba aún en tela de juicio. Algunos filósofos creyeron posible probar la existencia de Dios partiendo de hechos del mundo, hechos asequibles a todos, independientemente de la perspectiva moral.

Pero la aceptación de Dios o del Bien no tiene necesariamente conexión con el orden del argumento. Y desde nuestra perspectiva moderna, en la cual la síntesis platónica de la explicación científica y la noción moral ha quedado irrecuperablemente hecha añicos por la aparición de las ciencias naturales, aún parece cada vez más implausible. No obstante, *a priori* nada impide que percibamos a Dios y el Bien como esenciales para la mejor explicación que podamos presentar del mundo moral. Aquí ni siquiera se cuestiona nuestra capacidad para reconocer esto, prescindiendo de las intuiciones morales. En vez de ello nuestra aceptación de cualquier hiperbién conecta de manera compleja con el hecho de que nos *mueva*. Es necesario añadir «de manera compleja», porque nunca pensamos sobre esas cosas totalmente solos o monológicamente, aun cuando ciertas nociones morales nos exhorten a hacerlo. Cabe aceptar algo como bueno aunque nos deje relativamente impasibles, porque en el fondo no nos importa demasiado y nos deslizamos en conformidad con el entorno; o porque reverenciamos y admiramos la autoridad establecida; o quizá mejor, porque elegimos ciertas figuras como autoridades cuando percibimos que se mueven por algo auténtico y magnífico, incluso si no llegamos a entenderlo y sentirlo plenamente. Pero pese a todos esos complejos engranajes de intermediación no se rompe la conexión entre la percepción del bien y el hecho de ser movidos por él. Nuestras autoridades o los fundadores de nuestras tradiciones, *los que* otorgan a dichos bienes su energía y lugar en nuestras vidas, *ellos* los sienten profundamente.

Desde luego, esta conexión intrínseca entre el percibir y sentir en este ámbito, ha sido el grano en los molinos reduccionistas. Es fácil apresurarse a presentar el estándar modelo subjetivista: la importancia del bien reside precisamente en que nos mueve así. Pero este modelo falsifica los rasgos más sobresalientes de nuestra fenomenología moral. En la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo, percibimos que lo que nos mueve es lo que de bueno hay en ello y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción. Nos mueve percibir lo que significa como infinitamente valioso. Experimentamos hacia ello un amor bien fundamentado. Nada que no lograra mover-

me de *ese* modo contaría como hiperbién. Naturalmente podría equivocarme. Todo podría muy bien ser la proyección de algún muy vulgar deseo que le confiriese a algún objeto ese aparentemente exaltado estatus, que lo envolviese en el halo de lo superior. Desde luego que podría ser así. Pero yo también podría estar en lo cierto. La única manera de saberlo es planteándolo o confrontándolo con esta o aquella crítica particular: ¿plantea una transición desde mi actual creencia que termina siendo un paso encaminado a la reducción-de-error? Por ejemplo, ¿me obliga a reconocer qué temores y deseos de una índole cuestionable han prestado lustre a ese particular bien, lustre que pierde al extraérselos? Lo que resista con éxito esa suerte de crítica será mi mejor (provisional) explicación. No hay nada mejor que concebiblemente se pueda hacer. Y por cierto, tampoco lo hay para mis críticos. Es lo que dice el principio BA.

Ahora bien, el hecho de que la aplicación de este principio pueda conducirme a creer en Dios, un ser que trasciende infinitamente mi experiencia y comprensión moral, no significa que la confianza racional que tengo en esa creencia se fundamente en explicaciones que no tienen en cuenta dicha experiencia moral. No es así y, con la ruina de la síntesis platónica, ya no podría jamás ser así.

La situación de la razón práctica se asemeja al contexto más primitivo en el que adquiero el conocimiento fáctico, el de la percepción. La confianza que pongo en el conocimiento que poseo de mi entorno perceptual reside en gran medida en la inarticulada sensación que tengo de disfrutar de un seguro asimiento perceptual de las cosas, un sentido que enmarca todo cuanto percibo. Una respuesta típica al topar con algo sorprendente, inquietante o aparentemente malo, es la de pararse, agitar la cabeza, concentrarse y situarse en un lugar desde el que se pueda captar una buena vista y mirar de nuevo. Esas maniobras, que solemos realizar sin concentrarnos en ellas, se basan en el saber hacer implícito que poseemos sobre cómo ganar un buen asimiento perceptual. Al mirar de nuevo, proporcionamos más credibilidad a la segunda percepción, no porque hayamos descubierto que dichas maniobras funcionan como trucos, sino, precisamente, porque sentimos que entonces hemos captado mejor la situación. La sensación de que la transición sirvió para mejorar el asimiento es lo que sostiene la actual confianza.

La idea de que deberíamos prescindir por completo del trasfondo de confianza de dicho asimiento está tan injustificada como la co-

rrespondiente exigencia en el campo moral de que debemos apartarnos de las intuiciones morales. Significaría comprobar la veracidad de dicha confianza contra algo más. Pero ese algo más tendría que estar muy fuera de lo perceptible y, por ende, plantea una tarea imposible. La epistemología clásica estaba siempre amenazando con llevarnos a este callejón sin salida y, con ello, caer en la desesperación del escepticismo. Naturalmente, tanto en un caso como en otro, podría ser que en *una ocasión particular* dicha confianza fuese inmerecida. Pero eso sólo lo descubriremos virando de un asimiento a otro más adecuado. La alegría, la confianza irreflexiva que proporciona saber que conozco el camino, da paso a un cuidado y atento asimiento de mi entorno. Mi vana confianza de que aquí sólo está en juego una cuestión moral, mientras voy madurando, da paso a la apreciación de la legitimidad de otras exigencias. La lectura que haga de ambas transiciones me las presentará como ganancias y, por tanto, abrazo las últimas nociones en vez de las anteriores. Pero en ninguno de los casos puedo hacer algo acerca de la sugerencia de que todo esto podría no ser más que una ilusión y que debería prevenirme contra esa posibilidad apartándome por completo de cualquier dependencia, sea de la intuición o de la sensación de estar asido a algo. Tal exigencia es imposible por su propia naturaleza. El punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de nuestras intuiciones, una vez que han respondido con éxito al desafío de las transiciones propuestas fuera de ellas.

3.3

Ahora resulta más evidente el significado de la respuesta que antes di a la pregunta: ¿qué papel desempeñan las discriminaciones cualitativas en el pensamiento moral? (sección 3.1). Entonces dije que un papel que desempeñan es el de proporcionar razones, pero que esto había que entenderlo de manera diferente de la habitual. Mientras el modelo erróneo, externo, de la razón práctica continúe oscilando, la propia noción de proporcionar una razón suena al ofrecimiento de consideraciones externas, no ancladas en nuestras intuiciones morales, que pueden, de alguna manera, mostrar que ciertas prácticas y fidelidades morales son correctas. Una consideración externa en este

sentido sería la que lograra convencer a alguien de que se mostrara impasible ante una cierta visión del bien, que debería adoptarla o, al menos, actuar de acuerdo con sus prescripciones. Ésta es la clase de razón que, al parecer, ofrecería la imagen naturalista de la vida humana al naturalismo o a la ética del bienestar «material»; o la clase de apoyo que teorías como el prescriptivismo de Hare derivan de las consideraciones sobre la lógica del lenguaje moral.[38] Pero una vez que se piensa de esta forma en conexión con, pongamos por caso, la perspectiva teísta, entonces se encamina hacia una imagen de la situación totalmente errónea, una imagen que gozó de relevancia en otros tiempos, como he argüido antes, pero no goza de ninguna en el presente. La creencia en Dios, por ejemplo, ofrece una razón no en ese sentido, sino como una articulación de que es clave para la configuración del mundo moral en la mejor explicación que uno pueda presentar. Ofrece una razón, más bien, como la que yo ofrezco cuando planteo mis preocupaciones básicas para que tú puedas entender mi vida. Y a partir de ello es posible ver inmediatamente por qué la percepción de un hiperbién, al mismo tiempo que ofrece una razón, también contribuye a definir mi identidad.

Tampoco nuestras distinciones cualitativas ofrecen razones en otro sentido que frecuentemente se cita en las obras de filosofía moral. En ese sentido damos una razón para un cierto principio o mandato moral, cuando mostramos que el acto disfrutado posee una cierta propiedad esencial que le confiere su fuerza; por ejemplo, si yo digo: «debes hacer A» y cuando tú preguntas por qué yo añado: «porque A = B», donde «B» supuestamente ofrece la descripción de una forma de actuar con la que estamos moralmente comprometidos. Así pues, el típico relleno para «B» sería: «obediencia a la ley» o «conduce a la mayor felicidad para el mayor número de personas» o «salvaguarda tu integridad». Decimos que B proporciona una razón porque sostenemos que el acto escogido por la descripción A sólo se disfruta porque conlleva también la descripción B. Si fallara esa identidad, A dejaría de ser una obligación moral. Así, un utilitarista sostendría que normalmente debo pagar mis impuestos porque ello conduce al bienestar general. Pero en circunstancias excepcionales, cuando el tesoro público se malgasta tan terriblemente, dicha identidad falla y yo ya no he de pagar mis impuestos. A = B es una obligación que confiere identidad. Es parte de su naturaleza funcionar asimétricamente. B hace que A sea obligatoria, no viceversa. En este caso cabe denominar a B la razón «básica».

Esta clase de argumento es muy frecuente en la ética. Solemos preguntar qué hace que una acción sea correcta y se nos suele responder con una razón básica. Pero un asunto de gran importancia para la filosofía moral es el de cómo relacionar sistemáticamente nuestros fines u obligaciones morales con una reducida lista de razones básicas. La filosofía moral moderna muestra una asombrosa tendencia a la sistematización. Tanto el utilitarismo como el kantismo se organizan alrededor de una razón básica. Y como tan frecuentemente suele suceder en esos casos, la noción se acredita tanto entre los defensores de esas teorías que la naturaleza del razonamiento moral es tal que tendríamos que ser capaces de unificar nuestras posturas morales alrededor de una única base. John Rawls, siguiendo a J. S. Mill, rechaza lo que él describe como la perspectiva «intuicionista», que es precisamente la perspectiva que permite la pluralidad de dichos criterios básicos.[39] Pero para ver cuán lejos está esto de ser un rasgo esencial del pensamiento moral, sólo tenemos que observar la teoría ética de Aristóteles. Aristóteles piensa que perseguimos un cierto número de bienes y que nuestra conducta muestra un cierto número de diferentes virtudes. Podemos hablar de un único «bien completo» (*teleion agathon*), puesto que nuestra condición es de tal manera que los bienes dispares que buscamos han de combinarse coherentemente y en proporciones adecuadas en una única vida. Pero la vida buena en su conjunto no se presenta a los bienes parciales como una razón básica. No hay concesión asimétrica de su estatus como bienes. Una vida buena debería incluir, *inter alia*, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia. Y cada una de estas cosas debería figurar en la proporción adecuada. Pero no podemos decir con fundamento que la contemplación sea un bien porque figura en la vida buena. Más bien podría decirse que, en parte, dicha vida es buena porque en ella se incluye la contemplación. Este giro hacia la unificación, lejos de ser un rasgo esencial de la moral, es más bien un rasgo peculiar de la filosofía moral moderna. Más adelante intentaré ofrecer una explicación de este rasgo y de otros.[40]

Lo relevante en mi argumento aquí es que el hecho de articular una visión del bien no significa ofrecer una razón básica. Una cosa es decir que debo abstenerme de manipular tus emociones o de amenazarte, puesto que eso es un requisito del hecho de respetar tus derechos como ser humano, y otra cosa muy diferente sería exponer qué

es lo que hace que los seres humanos sean merecedores de suscitar nuestro respeto, y describir el modo de vida y sentir superior que implica el reconocimiento de ese hecho. Pero es cierto que dilucidar esto último va estrechamente relacionado con la definición de las razones básicas que invocamos en la primera tesis. Las concepciones que tenemos de lo que hace a los humanos merecedores de respeto han configurado el catálogo de derechos reconocidos y este catálogo ha evolucionado en el transcurso de los siglos con los cambios efectuados en esas concepciones. Sin embargo, son procesos diferentes. Ofrecen razones en sentidos muy distintos.

Las distinciones cualitativas, como son las definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas. Es exponer aquello de lo que apenas tengo una vaga comprensión cuando percibo que A es bueno o X es malo o Y es valioso y digno de conservarse, y así sucesivamente. Es articular el meollo moral de nuestras acciones. Por eso es tan diferente del hecho de ofrecer una razón externa. Sólo puedo convencerte por mi descripción del bien si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas o quizá porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia. Y ésa es también la razón por la que no puede asimilarse a proporcionar una razón básica. Respecto a lo relativo a la acción-descripción más básica, aún es posible procurar dilucidar lo que es importante, valioso o dirige nuestra lealtad, como en el ejemplo citado antes acerca del respeto a los derechos humanos. No es un paso hacia un nivel más básico porque no hay asimetría. Pero es posible ver cómo las articulaciones del bien contribuirían a más definiciones de lo que es básico.

Así pues, vemos el lugar que ocupan las discriminaciones cualitativas en nuestra vida ética. Funcionan, prearticuladamente, como un sentido orientativo de lo que es importante, valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en el que nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas. Articular esas distinciones es exponer el meollo moral de las acciones y los sentimientos que las intuiciones imponen sobre nosotros o a los que nos invitan o nos presentan como admirables. Ocupan ese lugar tanto en el más amplio ámbito de los bienes que perseguimos a través de toda la ex-

tensión de nuestras vidas, como en el ámbito más especial de los bienes superiores que pretenden un estatus de importancia o exigencia incomparablemente mayor.

En cierta forma podría parecer absolutamente innecesario afirmar lo que termino de decir. ¿Acaso no es una evidencia? Sin embargo, el hecho es que esto es lo que este estudio ha estado luchando por afirmar desde un principio. Lo que al principio denominé «marcos referenciales», los presenté como lo que ofrece los supuestos de fondo a las reacciones morales, y luego como lo que proporciona los contextos en los cuales esas reacciones tienen sentido. Continué argumentando que vivir dentro de esos marcos referenciales no es un extra opcional, algo de lo que podríamos prescindir, sino que proporciona una especie de orientación esencial a nuestra identidad. Lo que hacía que esta afirmación pareciera necesaria era la resistencia que opone el talante naturalista y que penetra en gran parte del pensamiento filosófico, no sólo en la academia, sino también en la sociedad en general. El modo de pensamiento que emerge de la sociobiología contemporánea quisiera que pensáramos sobre las reacciones morales fuera de cualquier contexto en que tengan sentido, como si fueran iguales a las reacciones viscerales, como, por ejemplo, la náusea.[41] En un plano más depurado, tenemos la imagen de los valores como proyecciones de un mundo neutro, algo con lo que normal aunque inconscientemente vivimos, pero que quizá pudiéramos abstenernos de ello. Ha sido necesario describir todo esto detalladamente para poder rescatar de una suerte de hechizo la conciencia de la crucial importancia que esas distinciones tienen para nosotros.

Hasta ahora sólo he hablado de las fuentes naturalistas de dicho hechizo. Pero éste de hecho está más firme y reciamente arraigado en la cultura moderna. Y para constatarlo teníamos que observar, no tanto las distintas teorías reduccionistas del valor que hayan dejado su impronta en las ciencias sociales modernas y en la teoría moral moderna, sino en ciertos rasgos culturales de dicha teoría moral moderna.

Gran parte de esta filosofía procura distanciarse lo más posible de estas distinciones, negar un lugar en la vida moral a la percepción de los bienes o los hiperbienes incomparablemente superiores. El utilitarismo es el caso más notable. Reconoce el bien y la felicidad. Pero se caracteriza por el polémico rechazo de toda discriminación cuaitativa. Lo superior y lo inferior han dejado de existir. Pertenecen

a la antigua perspectiva metafísica. Sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de la maximización de su satisfacción. El crítico no puede soslayar el comentario acerca de lo poco que los utilitaristas han escapado de las distinciones cualitativas, de cómo en realidad otorgan a la racionalidad y su corolaria benevolencia el estatus de motivos superiores que suscitan admiración. Pero indudablemente la expresa teoría apunta a desestimar por completo esa distinción.

¿Qué motiva esa curiosa ceguera? En parte, el talante naturalista, como he descrito antes. Y luego, claro está, los supuestos epistemológicos que tan bien encajan en ese talante. Esos supuestos tienden a conceder a las ciencias naturales el estatus de paradigma para todas las formas de conocimiento, incluida la de los asuntos humanos, como he sostenido en la sección anterior. Por lo tanto, cosas como bienes «superiores» han de parecerles entidades muy extrañas. ¿Dónde encajarían en la dotación de un universo tal como lo revela, pongamos por caso, la física?[42]

Pero el naturalismo ejerce también una influencia más sutil y penetrante sobre el pensamiento moral, una influencia que afecta a nuestro pensamiento sobre el conjunto de la forma de una teoría ética. Al comienzo del capítulo 1 mencioné la tendencia que manifiesta la filosofía contemporánea de prestar un enfoque muy limitado a la moral. La moral se concibe meramente como guía para la *acción*. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (razón por la cual la supererogación presenta tantos problemas para algunas filosofías morales contemporáneas),[43] como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser* o *amar*. En esa concepción no hay lugar para la noción del bien en ninguno de los dos sentidos tradicionales habituales: ni la vida buena, ni el bien como objeto de nuestro amor o lealtad. (En el próximo capítulo hablaré sobre esto.)

Entendidas de esa manera, las filosofías morales son las filosofías de la acción obligatoria. La tarea central de la filosofía moral es explicar lo que genera las obligaciones válidas para nosotros. Generalmente se piensa que una teoría moral satisfactoria es la que define al-

gún criterio o procedimiento que nos permita derivar todo —y solamente— aquello a lo que estamos obligados. Por tanto, los principales contendientes en esas lides son el utilitarismo y las diversas derivaciones de la teoría kantiana, que están centrados en la acción y ofrecen respuestas precisamente de esa índole. ¿Qué debo hacer? Pues mira a ver qué es lo que produce más felicidad a un mayor número de personas. O mira a ver qué debes elegir una vez que hayas considerado las prescripciones ajenas como si fueran propias.[44] O piensa en qué norma se pondrían de acuerdo todos los interesados, si es que fuera posible deliberar conjuntamente, y en las condiciones ideales para una comunicación sin constreñimientos.[45]

Así pues, vemos cómo la teoría moral concebida de esa manera no deja mucho espacio para las distinciones cualitativas. Éste está en el asunto de ofrecer eso que antes denominé razones básicas. Las distinciones cualitativas no nos sirven de nada en esto; ofrecen razones en un sentido muy diferente. Sería indispensable articularlas si nuestro objetivo fuera vislumbrar más claramente los perfiles de la vida buena, pero ésa no es tarea que esta teoría considera relevante. Todo lo que necesitamos son descripciones de acción, más un criterio para distinguir cuáles son obligatorias.

Pero no es que las distinciones no sirvan de nada para las particulares finalidades que se plantea dicha teoría moral. Los filósofos de esta disposición de pensamiento tienden a negar por completo cualquier relevancia o incluso, en algunos casos, a negarles coherencia intelectual, o realidad, a reducirlas al estatus de proyecciones, como ya hemos visto. ¿De dónde procede esa exclusión?

Los motivos son complejos y me propongo explorarlos. El naturalismo es sólo uno de ellos, pero contribuye. Articular las distinciones cualitativas es exponer el significado de nuestras acciones morales. Explica de una manera más completa y sustancial el significado que para nosotros tiene dicha acción, su bondad o su maldad, en qué consiste el que sea obligatoria o nos esté vedada. Es posible saber, por ejemplo, como a veces hace un niño, que un cierto acto está prohibido, pero sin llegar a comprender aún cuál es la maldad que encierra. Más tarde uno puede aprender que en ello se encierra algo deshonroso o quizá de espíritu ruin, al distinguirlo de otros actos prohibidos que se descartan porque son peligrosos o porque simplemente no somos capaces de llevarlos a cabo. Muchos de los términos de virtud que utilizamos pertenecen al más rico lenguaje de lo que

vengo denominando discriminaciones cualitativas. Al niño o al forastero se les puede decir lo que no han de hacer, describirles lo que se debe evitar de forma que lo entiendan, antes de comprender exactamente qué es lo malo que hay en ello. Nos hacemos una idea del mandamiento «No matarás» o de obedecer la orden «¡No le hables así al abuelo!» antes de habernos formado una idea sobre las articulaciones acerca de lo sagrado de la vida humana o de lo que significa el respeto a los ancianos. Esas dos etapas no pueden darse completamente separadas porque, fuera del trasfondo articulado en la segunda etapa, generalmente no somos capaces de proyectar adecuadamente hacia nuevos casos: ver, por ejemplo, qué excepciones existen de la prohibición de matar (si aceptamos una postura que permita algunas) o hacernos una idea de por qué otras personas son merecedoras de respeto. Esto ya lo formulé en la sección 3.1. Pero a veces es posible darle a la gente al menos una buena primera aproximación de cómo comportarse en términos de acción externa. Por ejemplo, a una persona recién llegada se le dice: «Recuerde, cuando vea a alguien ataviado con un tocado rojo, haga tres reverencias».

Pasar de las descripciones de la acción externa al lenguaje de las distinciones cualitativas es pasar a un lenguaje de «descripción densa», en el sentido del término que ha hecho famoso Clifford Geertz,[46] un lenguaje mucho más rico y más culturalmente vinculado porque articula tanto el significado como la razón que las acciones o los sentimientos puedan tener dentro de una cierta cultura.

Pero eso es precisamente lo que el naturalismo procura evitar. Una de las características distintivas del naturalismo, en mi acepción del término,[47] es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que éstas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico por excluir descripciones que atañen al significado que las cosas tienen para nosotros en favor de significados «absolutos», así los asuntos humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, no culturalmente vinculados. Cuando los pensadores de talante naturalista consideran la ética, naturalmente tienden a pensar en términos de acción. Este talante ha contribuido al predominio de las teorías morales de acción obligatoria en nuestra cultura intelectual.

Pero, por supuesto, esto no es todo. El predominio está superdeterminado, como sugería antes, y también existen motivos *morales*

para dicha exclusión. En la sección anterior mencioné uno de ellos en el estudio de los hiperbienes. Las diferentes ramificaciones de la afirmación moderna de la vida corriente han engendrado sospechas sobre las pretensiones que se hacen en nombre de los modos «superiores» de vida en contra de las finalidades y actividades de los más «comunes» en que se comprometen los humanos. Cabría presentar el rechazo a lo «superior» como una liberación, como la recuperación del auténtico valor de la vida humana. Naturalmente, el valor moral que se concede a este paso de liberación presupone otro contexto de bien intenso. Pero con esa curiosa ceguera ante los supuestos que están en la base de sus actitudes morales, tanto los utilitaristas como los naturalistas modernos en general pueden centrarse precisamente en la negación de antiguas distinciones y percibirse a sí mismos totalmente libres de distinciones.

Existe también otra manera estrechamente relacionada, en la que el rechazo a las distinciones cualitativas se puede percibir como una liberación. La entenderemos mejor si exploramos un poco más la fenomenología moral. En la sección 2.2 mencioné que necesariamente anhelamos estar bien situados en relación a los bienes que reconocemos. Pero precisamente ese anhelo puede ser fuente de mucho sufrimiento o, si no, de autoengaño o vana autosatisfacción. O sea, que yo puedo sentir la acuciante urgencia de incorporar el bien a mi vida; una exigencia que me siento totalmente incapaz de vivir, en la que siempre quedo por debajo de las expectativas y la cual me produce un apabullante menosprecio de mí mismo. Esto, además de ser incómodo, también puede ser inmensamente restrictivo y hasta destructivo. Por tanto, puedo experimentar como una liberación el hecho de romper mi lealtad con ese bien y esto es lo que a menudo suele plasmar gran parte de la literatura actual sobre el potencial humano.[48] Se ha atacado, en particular, al cristianismo desde la Ilustración por imponer un aplastante peso en quienes inculca el sentimiento de pecado; o, dicho en lenguaje contemporáneo, «crear un profundo complejo de culpa» en sus devotos. Romper con un bien que verdaderamente uno no puede aprobar es, por supuesto, una liberación en cualquier lenguaje. La cuestión es dilucidar si la única solución a un malsano sentimiento de culpa es la huida. Pero en seguida se ve, aunque confusamente, la posibilidad de que dicha liberación reconoce, al parecer, el rechazo de las distinciones cualitativas. (Aun cuando generalmente no sucede así, hay que decirlo, en los actuales escritos

populares referentes al potencial humano, que suelen adoptar sus propias distinciones alrededor de bienes como la satisfacción y la autoexpresión.)

Por otra parte, desde luego, mi anhelo por estar bien situado en relación al bien podría hacerme presa de ilusiones: podría conducirme a abrazar un parámetro por el que alcanzo una buena medida, pero al que, no obstante, en último término no logro acceder; o cegarme ante la mediocridad con que comparo. Y la ilusión frecuentemente va acompañada de la vana satisfacción que produce contrastarme con los demás. ¿Cuánta de la habilidad que poseo para vivir conmigo mismo procede de pensamientos consoladores del cariz de: al menos no soy como ésos (golfos, pusilánimes, canallas, filisteos, derechistas, izquierdistas, etc.)? Reflexionar sobre esto puede fortalecer la sensación de que dar la espalda a las nociones del bien representa en cierta manera una liberación.

Así pues, las consideraciones metafísicas, epistemológicas y morales corren a la par. Pero aún no hemos agotado las consideraciones morales. Además de la afirmación de la vida corriente, también se plantea la noción moderna de libertad. La antigua noción del bien, sea en la forma platónica, como la clave del orden cósmico, sea en la forma de la vida buena al modo aristotélico, establece un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera. El conflicto se concibió originalmente en términos teológicos. El nominalismo del medievo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno.[49] Esa línea de pensamiento finalmente incluso contribuyó al desarrollo del mecanicismo, puesto que desde ese punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de un propósito intrínseco.[50] No obstante, en la Edad Moderna comienza a transferirse a los humanos algo parecido. Las órdenes normativas han de originarse en la voluntad. Esto resulta más evidente en la teoría política del siglo XVII sobre la legitimación mediante contrato. Frente a las teorías de contrato que se dieron previamente, la que se encuentra en Grocio y Locke parte del indi-

viduo. Estar dentro de un orden político al que se debe lealtad presupone, en esa perspectiva, que uno ha otorgado a ello su consentimiento. La naturaleza no genera la sumisión legítima, como suponían los teóricos clásicos. El desarrollo más radical de esa línea de pensamiento en la filosofía moral tuvo que esperar a Kant.

Pero entre tanto, la nueva concepción de libertad que se erige en parte debido a una transferencia antropológica de las prerrogativas de Dios, ya desempeña algún papel en la formación del pensamiento utilitarista y sus protodoctrinas. El atomismo político de Hobbes se vincula claramente con su nominalismo y su visión de que el bien lo determina cada persona por lo que desea,[51] las dos doctrinas evidentemente deben mucho a las defensas tardomedievales del decisionismo teológico. El derecho político se hace por un decreto.[52] Y en el utilitarismo maduro el acento que se pone en la noción moderna de libertad surge del rechazo al paternalismo. Cada persona es el mejor juez de su propia felicidad. Los utilitaristas toman como rechazo del paternalismo el rechazo de la idea de que el bien se funda en un cierto orden natural. No sólo se justifica sobre bases epistemológico-metafísicas y no sólo es apropiado como afirmación del valor de la vida corriente, sino que establece la libertad del individuo para determinar los objetivos de su vida y su particular definición de la felicidad.

Este vigoroso conjunto de motivos converge, aunque erróneamente, en un intento de desacreditar las distinciones cualitativas, de hacerlas parecer intelectualmente sospechosas y moralmente siniestras y de establecer un modelo de pensamiento moral que las soslaye por completo. De ahí parten algunas de las perplejidades y fallos del utilitarismo, como la dificultad que muestra para entender cuál es la motivación moral a que apela; la relación entre el hedonismo como teoría motivacional y la benevolencia que la práctica utilitarista, al parecer, suponía, y cosas semejantes. No obstante, la pulsión de esos deseos es lo suficientemente intensa como para pesar más que el desasosiego intelectual que producen esos quebraderos de cabeza que quedan sin resolver; los utilitaristas piensan que las respuestas se hallan en alguna parte y entre tanto se sumergen en su homogéneo universo de cálculo racional. (Y la sensación de poder y control que emana de esto último es, qué duda cabe, otro poderoso motivo para aceptar la teoría.)

Pero el utilitarismo no es la única filosofía responsable de este clima en el pensamiento moderno. De hecho, la teoría de Kant reha-

bilita una distinción clave: la que existe entre las acciones realizadas en aras del deber y las realizadas por inclinación. Esta distinción se fundamenta en la diferenciación entre motivos; el deseo de felicidad *versus* el respeto a la ley moral. Kant toma deliberadamente esta postura opuesta al pensamiento utilitarista, la *Glückseligkeitslehre* de la que habla cáusticamente. Siguiendo a Rousseau rompe la concepción utilitarista de los motivos homogéneos. Recupera la noción agustiniana de que la voluntad consta de cualidades radicalmente diferentes; lo que tiene una importancia moral fundamental es precisamente la cuestión de la calidad de la voluntad de cada quien.[53]

Sin embargo, Kant comparte el acento moderno en la libertad como autodeterminación. Insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra voluntad. La reverencia ante ella refleja el estatus de la acción racional, su autor y cuyo ser expresa. Los agentes racionales disfrutan de un estatus en el universo que nada más disfruta. Se elevan por encima del resto de la creación. Todo puede tener un precio, pero sólo ellos poseen «dignidad» (*Würde*).[54] Y por eso Kant insiste firmemente en que las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza. Desecha enérgicamente por irrelevantes todas las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior en el orden del cosmos o en la naturaleza humana. Adoptarlas como algo central en la visión moral personal es caer en la heteronomía.

Así pues, a los seguidores de Kant les ha sido fácil asumir el rechazo de las distinciones cualitativas en el orden del ser como rechazo de toda distinción, y olvidar o poner a socaire la doctrina kantiana de la dignidad de los agentes racionales. Esto ha sido aún más fácil, dada la credibilidad que la Ilustración naturalista otorga a la conexión entre la afirmación de la libertad moderna y el rechazo de esas distinciones; y cuenta con la ayuda y la complicidad de todas las dudas epistemológicas y metafísicas incrustadas en la perspectiva moderna.

Esta combinación de concepciones kantianas y naturalistas ha producido una imagen del agente humano que resulta muy familiar a una gran parte de la filosofía moral contemporánea. Iris Murdoch la capta en una descripción memorable: «Cuán reconocible, cuán familiar nos resulta el hombre tan brillantemente retratado en la *Grundlegung*, quien confrontado con el mismo Cristo se vuelve a considerar el juicio de su propia conciencia y a oír la voz de su propia razón. Desnudado del exiguo trasfondo metafísico que Kant podía permitirle, este hombre está todavía con nosotros, libre, independiente,

solitario, potente, racional, responsable, valiente, el héroe de tantas novelas y libros de filosofía moral».[55]

Nadie puede negar el poder de este ideal entre nuestros contemporáneos, el cual, gracias a la confusión mencionada anteriormente, ha contribuido sobremanera a fortalecer las filosofías morales modernas de acción obligatoria, descritas antes, que tienden a poner en sordina —cuando no a negarles por completo un lugar a— esas distinciones cualitativas. Su enfoque está en los principios, los mandatos o criterios que guían la *acción*, mientras pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que *hacer* y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar. Los filósofos contemporáneos, incluso los que descienden de Kant y no de Bentham (por ejemplo, John Rawls), comparten este enfoque. La filosofía moral debería centrarse en determinar los principios de la acción humana. O cuando se percibe a sí misma en un papel estrictamente «metaético», debería centrarse en el lenguaje con el que extrafilosóficamente determinamos los principios de la acción. Su punto de partida deberían ser las intuiciones que tenemos sobre qué acciones son justas (Rawls), o una cierta teoría general sobre lo que es la moral, concebida en términos prescriptivos, es decir, como guía-de-acción (Hare). La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, en los bienes intensos, ni siquiera llega a plantearse nunca para la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos.

Tanto su concepto de libertad como la sospecha epistemológica hacia los bienes intensos aúnan a utilitaristas y naturalistas de toda índole, y también a kantianos, en dicha supresión. Y a ello concurre también otro motivo. Un rasgo clave de la moral de la Ilustración, que muestra sus raíces en el cristianismo, es el acento en la benevolencia práctica. Éste fue un tema clave para Bacon, cuando aún esto se expresaba en términos cristianos y de él pasó a sus más laicos sucesores espirituales. El trabajo científico no debería servir simplemente para crear objetos de contemplación sino que debería «mitigar la condición de la humanidad».[56] Se nos impone la caridad práctica. La Ilustración la asume en una forma intensificada y se ha convertido en una de las creencias centrales de la cultura occidental moder-

na: todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano. Deberíamos luchar por dejar el mundo como un lugar más próspero que el que encontramos.

Puede parecer que esto da una justificación independiente al enfoque exclusivo en la acción, que se encuentra en gran parte de la teoría moral contemporánea. Ese enfoque podría representarse como signo de ardor moral, de determinación benevolente. Quienes se preocupan por lo valioso, por lo que uno debería amar o admirar, se preocupan por el estado de sus almas. Absortos en sí mismos, son propensos al narcisismo y no se comprometen en la acción altruista, ni en mejorar el destino de la humanidad o la defensa de la justicia. Los utilitaristas se deslizan con frecuencia en argumentos morales que defienden su teoría ética.[57]

Ahora empezamos a percatarnos de lo reciamente superdeterminada que está esa moda de las teorías de la acción obligatoria. Aquí no sólo entran en función las preferencias epistemológicas y metafísicas del naturalismo; operan también intensos motivos morales. He hablado de tres de ellos: la defensa de la vida corriente y el deseo en contra de las (supuestamente engañosas) exigencias de los bienes «superiores», la concepción moderna de la libertad y una lectura de las demandas de benevolencia y altruismo. Pero también desempeñaría un papel el deseo de una ética completamente universal. Los bienes que articulamos en las distinciones cualitativas suelen ser los bienes de un particular grupo cultural y van imbricados en su forma de vida. Si el objetivo fuera evitar por encima de todo los principios éticos localistas, entonces razón de más para dejar al margen dichas distinciones. Éste es indudablemente un importante factor en las posiciones de Habermas.[58] Williams, en la penetrante argumentación con que cierra su libro,[59] sostiene que el enfoque exclusivo sobre la obligación que se encuentra en gran parte de la filosofía moral moderna, tiene su peculiar motivación en la fijación en el hiperbién (como yo lo denominaría) de la pureza.

Varias combinaciones de esos motivos suelen aunar a kantianos y utilitaristas alrededor de las teorías de la acción obligatoria y, consecuentemente, ello les conduce a compartir una concepción procedimental de la ética. Utilizo el término «procedimental» como opuesto a «sustantivo». Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones

de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. Platón tiene una concepción de esta índole. En su libro, no puedes ser totalmente racional y creer, por ejemplo, que Demócrito estaba en lo cierto en lo referente al mundo natural, o que la vida mejor sea la que satisface los deseos más sensuales. En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente. Descartes ofrece un ejemplo paradigmático con su modelo de pensamiento claro y bien definido. Acabamos estando seguros de que éste nos dará la verdad sustantiva, pero sólo tras haber examinado a fondo el argumento que prueba la existencia de un Dios veraz. El pensamiento correcto no se *define* por la verdad sustancial, porque definirla es el preludio para plantear la cuestión sobre la veracidad de sus resultados.

Los antiguos comprendieron la razón práctica sustantivamente. Ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronēsis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral. Pero una vez dejado al margen el sentido o la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental. La excelencia del razonamiento práctico se define en términos de un cierto estilo, método o procedimiento de pensamiento. Para los utilitaristas, la racionalidad es la maximización del cálculo. La forma crucial es la *Zweckrationalität*. Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización.

Más allá del peso común que la epistemología moderna ejerce sobre ellos, resulta evidente que para ambos el acento puesto en lo procedimental va estrechamente ligado a su fidelidad a la idea moderna de libertad. Hacer sustantiva la razón práctica implica que la sabiduría práctica es cuestión de percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza. Este orden determina lo que hay que hacer. Para invertir esto y darle prioridad a los deseos o a la voluntad del agente, manteniendo el valor de la razón práctica, es menester redefinir por completo la cuestión en términos procedimentales. Si lo que es correcto hacer ha de entenderse como lo racionalmente justificable,

entonces la justificación tiene que ser procedimental. No puede definirse por el particular resultado, sino por la manera en que se ha llegado al resultado.

Esta idea moderna de libertad es el motivo principal para el imponente giro que se efectúa desde las justificaciones sustantivas a las procedimentales en el mundo moderno. Bajo la misma luz se puede observar el nacimiento de la teoría del contrato social. En lugar de definir la legitimidad sustantivamente en términos de la clase de régimen o de ciertas concepciones de la sociedad buena, la definimos por el procedimiento de su instauración. Está bien, pensó Grocio, no importa la forma siempre y cuando se llegue a ella por consenso. Y si saltamos desde el comienzo a lo más reciente de dicha teoría, la concepción habermasiana de la ética discursiva se fundamenta en parte en la misma consideración. La idea de que una norma sólo se justifica en la medida en que incoerciblemente sea aceptada por todos, es una nueva e interesante variante de la idea procedimental. Debe algo a Kant, pero ofrece un procedimiento «dialógico» en vez del de Kant, por el cual es posible que cada agente lo realice por sí solo. Pero este cambio parece un paso adelante porque implica una aceptación más plena de la autodeterminación de gente diversa. En cierta manera, aúna la universalidad de Kant y el rechazo benthamiano a decidir por otras personas lo que es correcto para ellas.[60]

Y así, pues, queda esbozada la imagen de una amplia vertiente de la filosofía moral contemporánea. Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento moral centrada simplemente en determinar los principios de la acción. En la medida en que otorga a la razón práctica un importante papel en la determinación de dichos principios; que considera que la acción correcta debería ser siempre justificable racionalmente en algún sentido fuerte, adopta la concepción procedimental de la razón. Uno de sus temas centrales es cómo deberíamos entender la razón práctica, cómo deberíamos determinar racionalmente lo que hemos de hacer.

Pero esta supresión deja algunas lagunas en la teoría, que causan perplejidad. No hay forma de captar la comprensión de fondo que rodea cualquier convicción de que hayamos de actuar de esta manera o de otra, la comprensión del bien intenso aquí implicado. Y, en particular, es incapaz de captar el peculiar sentido de fondo, clave en

gran parte de nuestra vida moral, de que en ello hay algo incomparablemente importante. Y eso reaparece de una extraña manera, por ejemplo, en la definición del razonamiento moral como razonamiento de una forma particular cuyos resultados tienen prioridad especial sobre otros. En qué consiste esa prioridad queda inexplicado. Para Hare, lógicamente, pertenece a la moral. Es precisamente lo que queremos decir con «moral».[61] Para Habermas, la prioridad de una ética discursiva es el producto de la maduración tanto ontogenéticamente como en la historia de la cultura.[62] Pero evidentemente esto deja un hueco sin rellenar. Uno estaría tentado a expresarlo de esta manera: nos dejan con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la «madurez» de una ética «posconvencional». Pero eso sería engañoso si pareciera que preguntásemos cómo convencer a alguien que no perciba ninguno de los puntos de nuestras creencias morales. No hay nada que podamos hacer para «probar» a dicha persona la corrección de nuestra postura. Pero imaginémosla planteando otra cuestión: podría pedirnos que le explicásemos sencillamente el significado de nuestro código moral, que articulásemos lo que haya de extraordinariamente valioso en la adhesión a esos mandatos. Entonces la implicación de esas teorías es que no tenemos nada que decir que imparta un discernimiento. Podemos hacer retórica y propaganda, pero no podremos decir qué es lo bueno o valioso en ellas o por qué merecen nuestro asentimiento.

O también cabría preguntar: «¿Por qué he de ser moral?», como hace Hare en su libro *Moral Thinking*.[63] La única clase de respuesta que, según Hare, se puede ofrecer es en términos de asesoramiento. Intenta mostrar que educar a alguien en los principios morales correctos redunda en su propio *interés*. La pregunta que he articulado antes no podría formularse en su filosofía.

Esa concepción de la moral está extrañamente sesgada. Intenta explicar el peso incomparable de ciertas consideraciones, que deberíamos percibir en términos del estatus incomparable de ciertos bienes, acotando el ámbito de lo «moral» y sellándolo herméticamente a otras consideraciones (sección 3.2). «Moral» define una cierta clase de razonamiento que, en alguna inexplicada manera, posee en principio prioridad. No está claro cómo funcionan las consideraciones morales entre otras consideraciones en un único proceso deliberativo; no entendemos por qué normalmente debería otorgárseles prio-

ridad a esas consideraciones superiores, ni tampoco por qué habría que negársela en ciertas circunstancias, ya que esta clase de deliberación supondría que percibimos todos como bienes, con diferentes niveles de importancia.

Pero al mismo tiempo tampoco se puede simplemente renunciar a ese acotamiento limitador. Es la única manera que tiene la ética procedimental para marcar algunas consideraciones como incomparablemente superiores. Cuanto más nos mueva (aunque inarticuladamente) un hiperbién, tanto más ardientemente estaremos obligados a defender su acotamiento por inadecuada que resulte nuestra explicación. En el caso de Habermas, por ejemplo, la barrera entre las cuestiones éticas, que atañen a la justicia interpersonal, y las de la vida buena es supremamente importante, porque es la barrera entre las demandas de la verdadera validez universal y los bienes que diferirían de una a otra cultura. Según Habermas esa distinción es el único baluarte contra la agresión patriotera y etnocéntrica en aras de la forma de cultura, tradición o cultura propias. Por tanto, es crucial mantenerlas.

Cuanto más se examinan los motivos —lo que Nietzsche llamaría la «genealogía»— de estas teorías de la acción obligatoria, más extrañas parecen. Parece que están motivadas por los más altos ideales morales, como son la libertad, el altruismo y el universalismo. Ideales que se cuentan entre las aspiraciones morales centrales en la cultura moderna, que son sus hiperbienes distintivos. Y, sin embargo, a lo que conducen esos ideales en estas teorías es a la negación de todos esos bienes. Caen en una extraña contradicción pragmática por la que los mismos bienes que les mueven, les empujan a negar y desnaturalizar esos mismos bienes. Son constitutivamente incapaces de salir sin ambages de las profundas fuentes de su propio pensamiento, un pensamiento inevitablemente apresado.

También un lema común en las actuales teorías morales derivadas de Kant sirve para justificar la exclusión de las distinciones cualitativas. Es el principio de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En su forma original, como el contraataque kantiano al utilitarismo, como insistencia en que la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultados sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente, podría tomarse como una teoría moral entre otras y, en su pulsión antiutilitarista, perfectamente justificada. Pero también puede utilizarse para denostar, no sólo el bien

homogéneo de la satisfacción del deseo, central en la teoría utilitarista, sino también cualquier concepción del bien, incluyendo en ello las distinciones cualitativas subyacentes en nuestras posturas morales. Parece que Rawls, por ejemplo, en su *A Theory of Justice*, propone el desarrollo de una noción de justicia sólo a partir de una «teoría débil del bien», con lo que él significa lo que yo denomino los bienes débilmente valorados.[64] Pero en el nivel más profundo esta sugerencia resulta incoherente. Rawls, por supuesto, logra derivar (si se sostienen sus argumentos para la teoría de la opción racional) sus dos principios de justicia. Pero él mismo está de acuerdo en que reconocemos que efectivamente éstos son principios aceptables de justicia porque encajan en nuestras intuiciones. Si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones, tendríamos que comenzar por exponer minuciosamente una muy «densa» teoría del bien. Afirmar que no «es necesario» hacerlo para desarrollar una teoría de la justicia resulta muy engañoso. De hecho, no se expone minuciosamente sino que se basa en el sentido del bien con que ya contamos, para decidir qué principios de justicia son los adecuados. La teoría de la justicia que parte de esa débil teoría del bien resulta una teoría cuyas nociones básicas se mantienen inarticuladas, como aparece, por ejemplo, en la crítica de Michael Sandel.[65]

Allí donde lo «bueno» significa el objetivo primordial de una teoría consecuencialista, donde lo justo simplemente se define por su significado instrumental para ese fin, ciertamente hay que insistir en que lo justo puede fundamentar lo bueno. Pero cuando hablamos de lo «bueno» en el sentido que se le adjudica en esta argumentación, donde significa cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior, entonces puede decirse que lo contrario es lo correcto, que, en este sentido, lo bueno siempre es fundamental para lo justo. No porque ofrezca una razón más básica en el sentido de nuestra exposición anterior, sino porque lo bueno es lo que, en su articulación, otorga el significado a las reglas que definen lo justo.[66]

Esto es lo que ha sido suprimido en esas extrañas teorías entorpecedoras de la filosofía moral moderna, que producen el efecto paradójico de hacernos inarticulados en lo que respecta a algunas de las más importantes cuestiones de la moral. Impulsadas por las más intensas ideas metafísicas, epistemológicas y morales de la era moderna, dichas teorías limitan nuestro enfoque a los determinantes de la acción y luego restringen aún más la comprensión que tenemos de

dichos determinantes definiendo la razón práctica como exclusivamente procedimental. Esto enmaraña profundamente la prioridad de la moral al identificarla, no con su sustancia, sino con una forma de razonamiento alrededor de la cual trazan una firme barrera. Luego se ven obligados a defender esa barrera tan ardientemente como pueden, puesto que ésa es su única manera de hacer justicia a los hiperbienes que les mueven, aunque no quieran reconocerlos.

Y de esto deriva otra de las extrañas trabas que imponen en el pensamiento moral: la tendencia a unificar el ámbito moral alrededor de una única consideración o razón básica, por ejemplo, la felicidad o el imperativo categórico, amontonando así la ingente variedad de consideraciones morales en una suerte de lecho de Procruste.[67] Y aún se colocan más trabas. La noción de que la moral concierne exclusivamente a obligaciones, ha producido un efecto restrictivo y distorsionador en el pensamiento y la sensibilidad morales. Williams[68] muestra cuán tremendamente distorsionador es esto y cómo es incapaz de afrontar todos los aspectos del pensamiento moral que atañen a las aspiraciones a la perfección, al heroísmo, la supererogación y cosas similares. Una vez más, a la manera procustiana, o bien es asimilado a un molde ajeno o es rechazado.

Todo esto para contestar a la pregunta de por qué es necesario analizar minuciosamente el hecho obvio de que las distinciones cualitativas ocupan un lugar inexpugnable en nuestra vida y pensamiento moral. Tenemos que escalar cuesta arriba para redescubrir lo obvio, para contrarrestar los niveles de supresión de la conciencia moral moderna. Resulta muy difícil hacerlo. Pero, ¿de qué sirve?

Capítulo 4

LAS FUENTES MORALES

4.1

En cierta forma eso significa preguntar: ¿de qué sirve la articulación sobre el bien? En nuestra cultura solemos tener un prejuicio en favor de la articulación (al menos se tiene en la academia) y, por ende, podrá parecer que la pregunta no requiere respuesta. Pero el hecho es que se han propuesto, o al menos insinuado, razones convincentes para preservar la inarticulación en este ámbito. Quizá sobre algunas cosas hay que pasar en silencio. Ludwig Wittgenstein, entre otros, ciertamente pensaba de esa manera.

Pues bien, la pregunta necesita una respuesta. El obvio punto de partida está en que los bienes de que vengo hablando sólo existen mediante *una cierta* articulación. Las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas. La gente de una cultura dispone de una visión del bien a través de la expresión que de alguna forma se le haya dado. El Dios de Abrahán existe para nosotros (es decir, es posible creer en él) porque se ha hablado de él, primero en los relatos de la Biblia, pero también de incontables maneras que abarcan desde la teología hasta la literatura devota. Y también porque *a él* se le ha hablado en todas las diferentes formas de la liturgia y la oración. Los derechos universales de la humanidad existen para nosotros porque han sido promulgados, porque los filósofos han teorizado sobre ellos, porque en su nombre se han librado revoluciones, y así sucesivamente. En ningún caso, por supuesto, esas articulaciones son condición suficiente para la creencia. En nuestra civilización existen ateos que se nutren de la Biblia y también existen racistas en el Occidente liberal moderno. Pero la articulación es condición necesaria para la adhesión; sin ella dichos bienes no llegan a ser ni siquiera opciones.[1]

Pero es evidente que aquí se utilizan las nociones de «lenguaje» y «articulación» en un sentido inusitadamente amplio y abarcante. El sentido del bien encuentra su expresión no sólo en las descripciones lingüísticas sino también en otros actos de habla, como sucede con el ejemplo anterior de la plegaria. Y si extendemos este ejemplo hasta la liturgia, observamos que la expresión sobrepasa las lindes del lenguaje tal como se concibe normal y angostamente. El gesto del ritual, su música, su exhibición de símbolos visuales, todo representa, a su manera, nuestra relación con Dios. En efecto, podría afirmarse que la descripción del lenguaje en prosa es el medio más empobrecido, que está muy lejos de captar lo que sentimos y nos afecta de otras maneras, como creen los defensores de la teología negativa. Y es evidente que, a través de los siglos, en la Iglesia occidental el medio principal, junto a la narrativa, por el que la gran masa de los creyentes ha comprendido su fe, ha sido el del rito y la representación visual en los frescos y vidrieras de las iglesias.

Pero esto plantea de nuevo nuestra pregunta, ahora formulada de otra manera: ¿por qué la articulación en sentido circunscrito? ¿Por qué intentar decir en qué consiste el sentido subyacente en el bien? ¿Por qué hacerlo articulándolo en lenguaje descriptivo? ¿Por qué intentar encontrar formulaciones para ello que puedan representarse en el pensamiento moral?

Contamos, por supuesto, con una sucinta respuesta socrática para todo ello. Una respuesta que emerge de una particular visión ética o de una variedad de visiones que perciben la razón, en el sentido de *logos*, de la articulación lingüística como parte del *telos* de los seres humanos. En esa perspectiva no seremos plenamente seres humanos hasta que no estemos capacitados para decir qué es lo que nos mueve, alrededor de qué construimos nuestras vidas.

Confieso que comparto una cierta versión de esta concepción. Pero sin prejuicio para el tema más general del valor de la vida no examinada como tal, lo que me propongo examinar ahora es la importancia más específica de la articulación para nuestro sentido del bien. En esto yo también seguiría la idea socrática. La noción central aquí es que la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder.

La comprensión del bien como fuente moral ha estado también profundamente reprimida en las principales vertientes de la conciencia moral moderna, aun cuando los antiguos estuvieran perfectamen-

te familiarizados con ella. En estas páginas vengo hablando del bien, o a veces del intenso bien, significando con ello lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa. Esto podría ser una acción, o motivo, o estilo de vida que se tomara por cualitativamente superior. Lo «bueno» se utiliza aquí en un sentido general, y designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría.

Pero en algunas de esas distinciones existe algo que, al parecer, merece la atribución en un sentido más pleno. Tomemos la teoría de Platón como ejemplo: la distinción entre las acciones, las motivaciones y las formas de vida más elevadas y las más bajas está supeditada a la hegemonía de la razón o del deseo. Pero la hegemonía de la razón se entiende sustantivamente. Ser racional es tener una visión del orden racional y amar dicho orden. Así pues, la diferencia entre la acción o la motivación ha de explicarse en referencia a una realidad cósmica, el orden de las cosas. Esto es bueno en el sentido pleno del término: la clave de dicho orden es la Idea del Bien. Su relación a ello es lo que hace que ciertas de nuestras acciones o aspiraciones sean buenas; es lo que constituye la bondad de dichas acciones o motivos.

Vamos a llamar a esta clase de realidad el «bien constitutivo». Entonces, cabe decir que para Platón el bien constitutivo es el orden del ser, o quizás el principio de ese orden, el Bien. No obstante, inmediatamente observamos que esto desempeña un papel añadido al de constituir o definir lo que es una acción buena. El Bien es también el amor que nos mueve a la acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos.

Sin embargo, esta declaración coloca bajo una nueva luz la argumentación de las secciones previas. En el argumento de los últimos capítulos me he concentrado en las distinciones cualitativas entre las acciones o los sentimientos o los modos de vida. Los bienes que definen son facetas o componentes de la vida buena. Vamos a llamarlos «bienes vitales». Pero ahora vemos, en el caso de Platón, que los bienes vitales nos refieren algún rasgo de la manera en que son las cosas y en virtud del cual esos bienes vitales son bienes. Dicho rasgo los constituye en bienes y por eso los denomino constitutivos.

El bien constitutivo hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma

parte de lo que es ser un ser humano bueno. Ahora también es parte del contenido de la teoría moral que incluye mandatos no sólo para actuar de cierta manera y mostrar ciertas cualidades morales, sino también para amar lo que es bueno.[2]

Esto, obviamente, nos conduce mucho más allá del alcance de la moral de acción obligatoria. Esas teorías incluso se resisten a reconocer los bienes vitales; es evidente que no les interesa en absoluto el bien constitutivo que podría estar tras ellas. Al final del capítulo anterior sostuve que el rechazo que muestran esas teorías a aceptar las distinciones cualitativas, aunque comprensible, se basa en una confusión; que ellas mismas están motivadas por bienes de esta clase. En otras palabras, sostuve que se fundamentan en la no reconocida adhesión a ciertos bienes vitales como la libertad, el altruismo, la justicia universal. Y de hecho, si el argumento en los capítulos anteriores de alguna forma se aproxima a lo correcto, será difícil imaginar cómo uno podría tener una teoría moral o, de hecho, ser un yo, sin dicha adherencia.

¿Cabe hacer la misma afirmación sobre los bienes constitutivos? ¿Forman ellos también parte del acervo no reconocido de las teorías morales modernas o, de hecho, de todas las teorías modernas? ¿O es la noción platónica de un bien como objeto del amor facultativo algo perteneciente a un pasado ya remoto?

Es obvio que el platonismo no está solo al concebir de esta manera el bien constitutivo como fuente. También lo conciben así tanto el teísmo cristiano como el judío. Era natural para los platónicos cristianos como Agustín imaginar a Dios ocupando el lugar de la Idea del Bien de Platón. La imagen del sol les sirve a ambos, aunque ciertamente con una diferencia considerable y es que el amor facultativo, en este caso, no es sólo nuestro amor a Dios, sino también el suyo (*agapē*) a nosotros. Pero, ¿qué sucede cuando ya no tenemos nada como un bien constitutivo externo al hombre, como ocurre en las visiones humanistas modernas? ¿Qué decir cuando la noción de lo superior es una forma de vida humana que consiste precisamente en afrontar con valor y lucidez un universo desencantado?

Me parece que aun así todavía podemos hablar de una fuente moral. *Existe* una realidad constitutiva, a saber, los seres humanos como seres capaces de ese valiente desasimiento. Y nuestro sentido de admiración y reverencia por esas capacidades es lo que nos faculta para vivir en conformidad con ellas. Esto es algo claramente reconocido

en la teoría humanista de Kant. El motivo que nos capacita para vivir en conformidad con la ley es el sentido de respeto (*Achtung*) que experimentamos ante la propia ley moral, una vez entendida como algo que emana de nuestra voluntad racional. El reconocimiento de que la mediación racional se erige infinitamente por encima del resto del universo, porque sólo ella posee dignidad, conlleva la reverencia que nos faculta moralmente. En la teoría de Kant la mediación racional es el bien constitutivo.

Nada más lejos de mi intención que intentar minimizar la tremenda importancia que posee el paso a la interiorización del humanismo moderno, que no reconoce bienes constitutivos que nos sean externos. Ello implica una verdadera revolución en la conciencia moral. Cabría verse tentado a describirla como el rechazo definitivo de los bienes constitutivos. Sin duda los suprime en el sentido tradicionalmente reconocible, para el cual el platonismo y la teología cristiana proporcionaron los modelos paradigmáticos.

Supongo que no importa demasiado qué términos utilizamos aquí. No me importaría adoptar los convencionales del párrafo anterior, salvo que con ello nos arriesgamos a perder de vista el papel que continúan desempeñando las fuentes morales. Como muestra el caso kantiano, una idea del bien totalmente inmanente es compatible con el reconocimiento de que hay algo cuya contemplación suscita nuestro respeto, y éste a su vez faculta. Sea lo que fuere lo que cumpla ese papel desempeñará la parte que corresponde a la fuente moral; ocupará en la vida ética de los kantianos el mismo lugar que tiene la Idea del Bien entre los platónicos. El paso a la ética inmanente no significa que se deje de representar dicho papel.

Cabría objetar que todo eso es muy cierto en cuanto a Kant, pero en realidad Kant aún no era lo suficientemente moderno; aún no había recorrido la larga ruta del desencanto, ni tampoco se había desprendido por completo de los vestigios de la teología cristiana y de la filosofía antigua.[3] Entonces, ¿qué decir de la otra perspectiva evocada anteriormente, que percibe la dignidad del ser humano en la valentía y lucidez con las que arrostra un universo sin sentido? Mi afirmación es que en el papel central continúa funcionando algo similar a lo anterior. A saber, quienes sostienen ese punto de vista poseen un sentido de la dignidad de los seres humanos que precisamente consiste en la capacidad que éstos tienen para afrontar, desolados pero sin amilanamiento, la indiferente inmensidad del mundo y encontrar

el propósito de sus vidas en su comprensión, trascendiéndolas de esa manera y sobrepasando así la insignificancia de su lugar y de su ser. Ya Pascal dio voz a ello con su imagen del junco pensativo. El hombre podría ser aniquilado por el universo, pero su grandeza en relación a éste consiste en ser vencido a sabiendas. Ahí hay algo que inspira nuestro respeto, y ese respeto faculta. O si es totalmente incapaz de movernos, entonces será que no aceptamos esa concepción del bien. Este humanismo está menos lejos de Kant que lo que podríamos pensar.

Por supuesto que ha ocurrido otro cambio importante con la inmanentización: el motivo facultativo ha cambiado de amor a respeto. O quizá cabría decir que ante la fuerza del desasimiento, de la combinación de amor y temor que suscitaba el Dios de Abrahán sólo permanece algo de lo segundo. Aquí se plantea otra razón que podría calificarse como una quiebra en nuestro vocabulario. Y una vez más, esa quiebra carece de importancia siempre y cuando no perdamos de vista la continuidad. No importa si uno dice que el humanismo inmanente moderno no tiene sitio para los bienes constitutivos, que nada funciona tan bien como las fuentes morales de las teorías premodernas. Lo que sigue siendo cierto es que hay algo que continúa funcionando análogamente. O sea, hay algo en relación a lo cual define como superiores ciertas acciones y motivos, a saber, nuestras capacidades de «juncos pensantes»; y la contemplación de ello puede inspirar el motivo que nos faculta para vivir en conformidad con lo que es superior.

Sin embargo, eso es precisamente lo que estamos tentados a olvidar en el clima de la filosofía moral moderna. El eclipse de todo conocimiento respecto a las distinciones cualitativas arrastra el abandono de esta dimensión del pensamiento y la experiencia morales.

Por esta razón elijo hablar todavía de las fuentes morales incluso en conexión con las teorías inmanentistas modernas, y hasta de las de índole más gravemente desencantada. Intentaré hacer justicia a las diferencias y no caer en una imagen demasiado deshilvanada de las continuidades. Aunque bien considerado, pienso que ése es el peligro menor en nuestro tiempo.

Si volvemos al tema de la articulación, veremos que una de las discontinuidades importantes es que solemos pensar que estamos menos capacitados para articular que nuestros antepasados. En el primer capítulo de este libro mencioné cómo muchas personas suelen

no saber qué decir cuando han de expresar qué es lo que apuntala el sentido del respeto que deben a los derechos de los demás (sección 1.1), y luego (1.4) cómo los marcos referenciales tradicionales se nos han hecho problemáticos y cómo muchas de nuestras articulaciones son exploratorias. Iris Murdoch, que defiende un punto de vista que sin duda se ha inspirado mucho en Platón, hace hincapié en que el bien es algo «no representable e indefinible».[4]

Y esto emerge también en la manera en que funcionan las imágenes e historias facultativas de nuestro tiempo. Algunas de las más intensas se arraigan en las doctrinas religiosas y filosóficas que han abandonado muchos modernos. Es posible que uno no sea capaz de sustituir las creencias teológicas o metafísicas que las apuntalaban, pero ello no es óbice para que las imágenes no sigan inspirándonos. O quizá mejor, continúen señalando algo que para nosotros sigue siendo una fuente moral, algo cuya contemplación, respeto o amor nos capacita para acercarnos al bien. La teoría de Murdoch sobre la «soberanía del "bien"», que acabo de mencionar, es un caso destacable. Hoy nadie puede aceptar la metafísica platónica de las Ideas como la explicación crucial de la configuración del cosmos. Y, sin embargo, la imagen del Bien como el sol, a cuya luz vemos las cosas nítidamente y con un cierto cariz de desapasionado amor, es clave para ella. Le ayuda a definir la dirección de la atención y del deseo mediante los cuales y sólo gracias a ellos, piensa ella, podemos devenir buenos.[5]

Otro ejemplo, esta vez tomado de las tradiciones religiosas judía y cristiana, ha sido explorado por Michael Walzer.[6] A través de los siglos el relato del Éxodo ha inspirado movimientos de reforma y liberación, incluso los que pretendían rechazar el concepto teológico que proclama el relato original. Algunas veces ha sido sustituido por una teoría laica claramente alternativa, por ejemplo, la visión marxista del avance de la humanidad hacia el socialismo. Pero también es evidente que el relato ejerce una tremenda fuerza, incluso sobre quienes carecen de una noción precisa de Dios o de una Historia que los liberará de la esclavitud. Percibir bajo esa luz la historia de uno mismo puede inspirar y facultar, incluso aunque uno se desconcierte al pedírsele que declare en qué doctrina sobre los humanos, o Dios, o la historia se sustenta para darle sentido. Lo cierto es que percibir la propia vida según ese patrón arrastra consigo una tremenda fuerza moral. Aun cuando la teología se haya desvanecido, el relato del éxodo sigue en pie. Northrop Frye nos enseña que la Bi-

blia ha sido fuente incesante de esta clase de relatos potestativos en la historia occidental.[7]

Así pues, articular el bien es muy difícil y problemático. ¿Es eso razón para abstenerse de hacerlo? En cierta manera quizá podría ser, como comentaré en seguida. Pero antes quiero decir que parece haber razones muy contundentes en favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral.

Y por supuesto que para ello no sirve cualquier articulación. Algunas formulaciones podrían estar muertas o no ejercer ahora mismo ninguna fuerza sobre cierta gente. Y en los ejemplos más evidentes la fuerza no es sólo una función de la formulación, sino de todo el acto de discurso. De hecho, el caso más vigoroso se da cuando el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje se unen para revelar el bien, como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio. Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. Una articulación eficaz libera su fuerza y así es como las palabras tienen poder.

Las palabras tienen poder porque beben de una fuente desconocida o no sentida hasta entonces, como vemos en el Éxodo, en Isaías, en los Evangelios; o podrían restituir el poder de una antigua fuente de la que nos hayamos desconectado, como sucede con san Francisco o Erasmo. O cabría que ejercieran su fuerza de otra manera, articulando nuestros sentimientos o historia de manera que nos conecten con la fuente que anhelamos. Esto sucedería a través del proceso de refundir nuestras vidas en una nueva narrativa, como hace Agustín en las *Confesiones*, o mediante la percepción de nuestra lucha a través del prisma del Éxodo, como sucedió en los Estados Unidos durante los años sesenta con el movimiento de los derechos civiles,[8] o ha sucedido en innumerables lugares menos famosos y proféticos en los que la gente ha comprendido sus vidas a través de una historia nueva.

La tremenda fuerza de ciertas historias debe entenderse a la luz de lo expuesto en la sección 2.3, donde hablé del denuedo por comprender nuestras vidas en la narrativa como algo que de alguna forma va relacionado con el bien. Una manera en que se suele hacer es relacionando la propia historia con un patrón de historia más amplio, como realización de un bien, sea la tradicional *Heilsgeschichte* del cristianismo, o el del progreso de la humanidad, o la prometida revolución, o la construcción de un mundo pacífico, o la recuperación o permanencia de nuestra cultura nacional. Es casi como si esas esquemáticas narrativas históricas ejercieran una fuerza de atracción propia. El secreto de esa fuerza es la capacidad que poseen de conferir significado y sustancia a las vidas de las personas. Qué es lo que les da sería tema para otra investigación posterior. Pero que algunos esquemas, en los que se incluyen los antes mencionados, poseen dicho poder, parece indiscutible.

No obstante, en seguida resulta evidente por qué hay quienes desconfían de la articulación por considerarla fuente de engaño o temerla como una profanación, como he comentado antes. Esto no es principalmente porque haya tantas formulaciones muertas, tantas imitaciones trilladas, aunque ésa sea una de las razones para preferir el silencio —quizá Karl Kraus sea un caso destacable—.[9] Lo peor de todo es que podría falsearse. Eso no quiere decir que se falseen las propias palabras de fuerza. Pero el acto por el cual su pronunciación libera la energía puede imitarse, retóricamente, para engrasar nuestra vanidad o para propósitos todavía más siniestros, como la defensa de un desacreditado *statu quo*. Las formas ya trilladas podrían combinarse con la falsedad histórica de tejer a nuestro alrededor un capullo de seguridad moral que nos aísle de la energía de las verdaderas fuentes morales. Y sería peor que la descarga de energía estuviera atrozmente caricaturizada para acrecentar la fuerza del mal, como en Nuremberg. En cuanto a la construcción narrativa de nuestras vidas, no hace falta extenderse hablando de las posibilidades de engaño que nos asisten en ello.

Hay buenas razones para mantenerse en silencio. Pero no son válidas si se miran desde otro ángulo. Sin articulación ninguna nos desconectaríamos por completo del bien, de cualquier forma que se concibiera el bien. Dejaríamos de ser humanos. Los más severos mandatos de silencio sólo pueden dirigirse a ciertas clases de articulación y deben exceptuarse otras. La cuestión es definir cuáles. La

pregunta entonces vuelve a las articulaciones en prosa descriptiva del sentido de las distinciones cualitativas. Ésas son las que la filosofía moderna tiende a suprimir. ¿Deberíamos recuperarlas para el pensamiento moral, o sería mejor dejarlas en un implícito limbo?

4.2

De inmediato cabría pensar que contamos con una razón evidente para articularlas en la muy moderna actitud existencial de la perplejidad y el conflicto entre nociones contrapuestas del bien. Si se quiere razonar sobre ellas, ¿es necesario explicarlas? O, dicho negativamente, ¿acaso no es la inarticulación el objeto paralizante que impide ver claramente en ese ámbito?

Pienso que lo es y me inclino por ese argumento. Pero un defensor del silencio no quedaría convencido. Si, en el mejor de los casos, la articulación sólo sirve para trivializar, y en el peor, para engrosar nuestro afecto por la autopompa y el autoengaño, entonces no aminora la crisis epistémica en que nos hallamos. Y, ¿no existe el peligro de suprimir demasiado pronto los conflictos, haciendo una síntesis de lo que no es fácilmente combinable, en una palabra, hacer que nuestra situación moral parezca más clara, más unificada, más armoniosa que lo que es en realidad?

Soy plenamente consciente de esos peligros; al menos, aspiro a serlo. En otra situación aportarían buenas razones para el silencio. Pero pienso que el silencio de la filosofía moderna no es sano. En parte está potenciado, como he sostenido anteriormente, por las razones metafísicas y epistemológicas que, a mi parecer, invalidan, y en mayor medida por razones morales y espirituales: la afirmación de la vida corriente y el concepto moderno de libertad, el cual, naturalmente, avalo en alguna versión, pero no en ésta. Y la razón es que esta versión es sumamente confusa. Hace una lectura de la afirmación de la vida y de la libertad como si ello supusiera la repulsa de las distinciones cualitativas, el rechazo de los bienes constitutivos como tales, cuando éstos en realidad son reflejos de las distinciones cualitativas y presuponen una cierta concepción de los bienes cualitativos. Por último, cuando una teoría de este alcance se inspira (inarticuladamente) en un hiperbién, necesariamente distorsiona nuestra actitud deliberativa y traza una rígida barrera entre lo «moral» y lo

«no moral» o entre las consideraciones «éticas» y las relacionadas con la «vida buena» (en el caso de Habermas), lo que obstruye tremendamente su relación y, sobre todo, nos impide plantear uno de los interrogantes clave del pensamiento moral moderno: hasta qué extremo hay que aceptar las pretensiones «revisionistas» hechas en nombre de los hiperbienes. (Véase la sección 3.2.)

La existencia de esta disposición de pensamiento y la importancia que ella tiene en nuestra cultura presentan un abrumador caso para la articulación de lo bueno. Suprime tantos interrogantes y oculta tantas confusiones que, necesariamente, uno lo vive intelectualmente como asfixiante, una vez que se ha escapado, aunque sea parcialmente, de su embrujo.

Naturalmente, una posición tan compleja como ésta, cuyas partes están tan bien engranadas que forman una especie de muralla que apuntala los motivos epistemológicos, metafísicos y morales ocultando su operación conjunta, inspira ataques provenientes de todos los frentes. No todos estarán interesados en articular las nociones subyacentes del bien. Actualmente existe una influyente línea de ataque que de un modo genérico podría denominarse neonietzscheana y de la que el fallecido Michel Foucault defendió una importante variante que tiene sus propias y potentes razones para negar la articulación. La posición neonietzscheana ataca la ética procedimental, principalmente, por sus implícitas inspiraciones morales:[10] por el concepto de libertad que defiende y por su adhesión a un hiperbién y consecuente revisionismo radical. En esto se asemejaría a mi crítica, puesto que ambas quieren demostrar que esa filosofía moderna *tiene* motivos morales en vez de estar exclusivamente determinada por los epistémicos. Pero ahí termina la convergencia. El tipo de teoría neonietzscheana no ve más valor en esta articulación que el valor polémico de desenmascarar las pretensiones de la filosofía moral moderna y, en efecto, gran parte de la filosofía moral en general. En lo concerniente a la articulación, no encuentra ningún valor. Antes al contrario, se arroga su propia versión de la teoría de la proyección. Si las posiciones intelectuales van estrechamente entrelazadas con las morales es porque ambas han de verse como órdenes impuestos sobre la realidad, fieles a la línea de pensamiento trazada principalmente por *La gaya ciencia*.[11] Ninguna posición se verá más o menos justificada que otra. Al fin y al cabo todas se fundamentan en criterios arbitrarios. De esa índole son los «regímenes de la verdad» de

que hablaba Foucault. No hace falta decir que, personalmente, considero esa postura tan extremadamente implausible como la de sus parientes empíricos. El punto de vista desde el que sería posible constatar que esos órdenes son igualmente arbitrarios, en particular que todas las posturas morales también lo son, no está al alcance de los humanos. Empeñarse en pensar que no hablamos desde una orientación moral que creemos correcta es una forma de autoengaño. Es condición de ser un yo que funciona, no una posición metafísica que se pueda adoptar o rechazar. Así, la metaexplicación del filósofo neonietzscheano —«al sostener mi posición moral impongo (o colaboro en la imposición de) un régimen de la verdad en el caos y lo mismo hacen todos los demás»— es tan imposible como la metaexplicación del empirista —«al sostener mi posición moral proyecto valores en un mundo neutro de hechos, y lo mismo hacen todos los demás»—. Las dos son incompatibles con la manera en que necesariamente nos entendemos a nosotros mismos en las prácticas reales que constituyen el hecho de mantener esa posición: nuestras reflexiones, las serias valoraciones que hacemos tanto de nosotros mismos como de los demás. No son explicaciones que realmente uno podría hacer de su vida mientras la vive. En otras palabras, chocan con la mejor explicación disponible de nuestra vida moral. Y, ¿qué metaconsideraciones pueden anular la mejor explicación de nuestra verdadera experiencia moral? La posición neonietzscheana choca con el principio BA, al igual que las más obtusas formas del naturalismo.[12]

Curiosa, o irónicamente, la teoría neonietzscheana está abierta a la misma clase de crítica que la que ambas, ella y yo, dirigimos contra la principal vertiente de la filosofía moderna: la de no confesar claramente sus propias motivaciones morales. Sólo que aquí el problema no es que niegue tenerlas, como sucede con las teorías metaéticas modernas que pretenden una base exclusivamente epistemológica, sino que les otorga un falso estatus. Pretende distanciarse de sus compromisos de valor, lo que consiste en el hecho de que sólo ella es lúcida respecto a su estatus como fruto de un orden construido, cuya lucidez la separa de otras posturas y se arroga a sí misma la ventaja de verse libre de engaño, de una manera en que las otras no lo están. Esto, por supuesto, es notablemente similar a la tesis que plantean las teorías naturalistas que perciben los valores «meramente» como proyecciones. En ambos casos la tesis está infundada y

sólo se mantiene en pie por una cierta falta de autolucidez, que impide que la metaexplicación relevante conecte con los términos en los que no tenemos más remedio que vivir nuestra verdadera experiencia moral.

Naturalmente las teorías neonietzscheanas, al igual que las de la acción obligatoria, poseen su propio complejo de motivos subyacentes, tanto epistemológicos como morales. Merece la pena señalar particularmente uno de ellos, dado que ha llevado a desarrollar importantes ideas. Los escritores de esta vertiente nos han hecho especialmente conscientes de cómo las visiones del bien pueden conectar con ciertas formas de dominación. Esto resultaba obvio en ciertas cosas, por ejemplo, la ética guerrera de la fama y la gloria sencillamente exaltaba a los hombres y otorgaba a las mujeres un papel subordinado, mayormente auxiliar. No obstante, varias formas de perspectivas más elevadas, y aparentemente espirituales y universales, también pueden fomentar la desigualdad y la represión de los seres supuestamente inferiores. Los neonietzscheanos construyen aquí sobre nociones formuladas en la era romántica. La fidelidad a ciertas clases de hiperbienes conduce a la represión de la «naturaleza» y esto introduce entre nosotros relaciones de dominación.[13] Luego esas relaciones se reflejan fatalmente en las relaciones entre las personas. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt bebieron de esta fuente tanto como de Nietzsche.

Obviamente hay mucho de verdad, y de manera crucial, en esta acusación. Al menos algunas variantes de los ideales de la libertad racional desvinculada y de la justicia universal parecen exaltar las maneras del hombre sobre las de la mujer.[14] En la sección 3.2 mencioné otros ejemplos.

Pero al igual que con las teorías de la acción obligatoria, sería erróneo inferir de esto que las visiones del bien son meras empresas de dominación o considerar que todas fueron arbitrariamente escogidas. Esto significaría fallar en reconocer la manera en que la propia posición de uno mismo o, de hecho, la de cualquier ser humano, está impulsada por una visión del bien.

Ante estas dos estrechas metavisiones se plantea la enorme necesidad de una articulación no distorsionada respecto a las visiones del bien que, efectivamente, sostienen nuestras reacciones, afinidades y aspiraciones morales. Ante todo nos ayudaría a esclarecer el camino en el debate en curso entre las diferentes visiones morales que mur-

muran o claman en nuestro entorno y frecuentemente en nosotros mismos. En efecto, esclarecer la naturaleza de la principal vertiente de la teoría y del neonietzscheanismo sería un paso adelante en este debate. Si, como sostuve anteriormente, la manera de avanzar en la razón práctica es mostrar cómo una postura suplanta a la otra al surgir de ésta a través de un movimiento de reducción de error, entonces las teorías morales inspiradas por una visión de lo bueno que niegan, definitivamente merecen ser suplantadas y sobrepasarlas redundaría en pura ganancia. Las diferentes formas de éticas naturalistas y nietzscheanas, o las teorías de derecho universal, que dimanarían de ello, serían mucho más potentes y más convincentes por el hecho de haber dejado atrás la incoherencia y el autoengaño profundos que implica dicha negación.

Pero el debate también avanzaría porque podríamos centrarnos en sus temas centrales y problemáticos de manera menos distorsionada.

En la cultura moderna muchos de ellos están presentes en la tensión, o incluso conflicto, entre nuestros compromisos con ciertos hiperbienes, particularmente las demandas de respeto equitativo y universal, y la moderna libertad autodeterminante, por un lado, y nuestro sentido del valor de lo que aparentemente debe sacrificarse en su nombre, por otro. Se plantean muchos conflictos de esta índole. En algunos casos lo que parece estar amenazado es el bien de la comunidad; en otros, la amistad, o si no, parecerá que lo que está en peligro es nuestra identidad tradicional. Y en otras situaciones de conflicto los bienes de la sensualidad y de la satisfacción sexual se encuentran en tensión con nuestros fines superiores.

Naturalmente podríamos experimentar todo esto de la misma manera que hacemos cuando se plantea cualquier conflicto entre bienes incompatibles, forzándonos a una decisión en el punto idóneo de la «transacción». Pero cuando hablo de tensión me refiero más bien a un conflicto en la perspectiva moral del mundo moderno: un conflicto entre la visión que da una indiscutible prioridad al hiperbién, por un lado, y la visión para la que resulta inaceptable el sacrificio de otros bienes «inferiores» que ello conlleva, por otro. Esta última perspectiva emana de la afirmación moderna de la vida corriente, que se ha desarrollado en multitud de formas desde la defensa, inspirada en el Romanticismo, de la armonía con la «naturaleza», interior y exterior, hasta los ataques nietzscheanos contra el carácter autodestructivo de la «moral» (véase la sección 3.2).

Una serie de controversias de esta clase fluye a través de la cultura moderna, entre lo que parecen las demandas de la razón y la libertad desvinculada, y de la igualdad y la universalidad, por un lado, y las demandas de la naturaleza, la satisfacción, la integridad expresiva, la intimidad o la singularidad, por otro. Las líneas las trazan de muy diversas maneras los distintos controversistas y existen serios desacuerdos entre las diferentes definiciones de lo que no se debe sacrificar —entre, pongamos por caso, los defensores religiosos de la aceptación de los límites humanos, y los sensuales *flower children*—, pero las discusiones se configuran de manera similar y todas están de algún modo vinculadas al gran debate interno que viene manteniéndose durante los dos últimos siglos y enfrentan a la filosofía de la Ilustración contra las diferentes formas de oposición romántica.

Ahora bien, creo que tanto las vertientes principales de la filosofía moral, que soslayan la articulación de los bienes, como las diferentes corrientes de pensamiento neonietzscheano impiden pensar con claridad sobre estos temas. La vertiente principal no puede hacer frente a la colisión entre los hiperbienes y los bienes «corrientes». Al estar concentrada en los principios de la acción, en favor de una concepción unitaria de la «moral» basada en un único criterio, no puede ni siquiera concebir adecuadamente la clase de diversidad de bienes que subyace en el conflicto. Allí donde encuentre algún sentido del especial estatus del hiperbién, lo disimula en alguna doctrina sobre las especiales propiedades lógicas del lenguaje moral o las presuposiciones del discurso.

En lo que respecta a los enfoques neonietzscheanos, disuelven el conficto desacreditando los hiperbienes. Pero lo hacen mediante una metadoctrina que simplemente toma las perspectivas morales como órdenes impuestos. Esa doctrina no es sólo insostenible, sino que también oculta de la vista las maneras en que la protesta contra el sacrificio y la mutilación que demanda un hiperbién será animada por otro hiperbién muy diferente. A este respecto, el propio Nietzsche tiene una filosofía mucho más rica y creíble al ofrecer, como lo hace, el contraideal del superhombre y el hiperbién del decir sí sin reservas.

La articulación de los bienes que impiden esas dos generalizadas filosofías, debido a sus finalmente confusas metaexplicaciones del pensamiento moral, es condición esencial para percibir con claridad esta esfera de controversias.

Y no sólo ésta. Esas filosofías no sólo han ocluido los bienes en que se inspiran, sino que también contribuyen a la acusada tendencia en el debate moderno en dirección a lo que podríamos denominar subjetivismo. Los bienes que (sin reconocerlos) expresan y ensalzan, están todos centrados en lo humano: la libertad, la benevolencia activa, los derechos universales. Pero en nuestra cultura clama otro gran debate sobre si debemos reconocer las demandas de la naturaleza no humana. ¿Nos acerca al bien moral el «autodesmemoriado placer» que «extraemos de la pura ajena sinsentido independiente existencia de los animales, pájaros, piedras y árboles», como afirma Iris Murdoch?[15] Algunas vertientes del movimiento ecológico han hecho de esto un tema central. En otra forma: ¿tiene la naturaleza un derecho sobre nosotros, el derecho a exigirnos su conservación, no sobre la base de la prudencia a largo plazo, precaviéndonos por preservar lo que en última instancia sería beneficioso para los humanos, sino por el bien de la propia naturaleza?[16] O saltando a un ámbito totalmente diferente, ¿existe un bien no instrumental en poner de manifiesto la verdad? ¿Es bueno hacerlo (aquí realmente es inapropiado hablar de obligación) aun cuando ello no contribuya en absoluto a ningún otro bien (aliviar el sufrimiento, acabar con la injusticia) y podría muy bien acarrear un coste terriblemente alto para quien lo ejecute? ¿Por qué, por ejemplo, admiramos a Mandelstam cuyo poema sobre Stalin, escrito en 1932, le costó la libertad y finalmente la vida?[17]

Por supuesto que no soy neutral; acepto esas tres pretensiones «extrahumanas» (y más). Pero creo que incluso los agnósticos en estos temas estarán de acuerdo en que las filosofías que aquí critico los prejuzgan irrevocablemente. No lo hacen porque les inspire una parte, sino porque esa inspiración está oculta allí donde no puede salir para ser debatida. La centralidad en lo humano es, pues, inatacable. Aparece en las características (supuestamente) definidoras de la teoría moral, tales como la maximización de la felicidad general, o la acción en una máxima que pueda universalizarse, o la acción en una norma en que todos los participantes están capacitados para aceptar un debate sin constreñimientos. Las pretensiones de los no humanos (o extendiendo el margen, los inanimados)[18] no tienen cabida en esa clase de marcos referenciales.

Ésta es otra de esas trabas que los filósofos de la acción obligatoria a los que me refería al final del capítulo anterior (sección 3.3) po-

nen en el pensamiento moral, y me atrevería a aseverar que también lo hacen las teorías neonietzscheanas. En general, son parpadeos que impiden que reconozcamos la fuerza de los bienes, que nos dejan impasibles y que, si nos mueven, nos inducen a identificarlos erróneamente como emoción no moral. El enfoque negativo en el bien como fuente de un abrumador sentimiento de culpa o, si no, un vano sentido de superioridad terminan por hacernos reacios a admitir que un bien constitutivo pueda interpelarnos, movernos, facultarnos.

Todo esto habla enérgicamente en favor del intento de articular el bien en una forma de prosa filosófica.

4.3

Y eso es lo que trato de hacer a continuación. Pero no es fácil. Después de todo, no es cuestión de simplemente consignar las cuestiones ya planteadas para que sean examinadas. Algunas veces éstas estarán a mano, pero con frecuencia la cuestión será precisamente articular lo que ha quedado implícito, el punto de vista moral que subyace en algunas de esas filosofías modernas que han hecho un asunto de honor el no asumir ninguno de dichos puntos de vista. No se trata de simplemente consignar, sino de inventar un lenguaje pretendiendo, más bien presuntuosamente, decir mejor que los demás lo que en realidad los demás quieren decir.

No obstante, aquí se cuenta con un gran recurso, y ese recurso es la historia. La articulación de las comprensiones modernas del bien ha de ser una empresa histórica; y no sólo por las usuales razones válidas para cualquier empresa de esta índole, a saber, que las posiciones del presente se definen siempre con respecto a las pasadas, tomando estas últimas como modelos o fracasos. Existe amplia evidencia de ambas en el mundo moderno, desde la tradición humanista que se define a sí misma en relación a los modelos paradigmáticos de la república y la polis antiguas, a la filosofía de la Ilustración que se define a sí misma en oposición a un pasado dominado por la religión y la tradición. El mismo hecho de esta autodefinición en relación al pasado nos induce a reexaminar ese pasado y la manera en que se ha asimilado o rechazado. Muy frecuentemente el comprender la manera en que de hecho se ha llevado a cabo, nos proporciona una idea sobre las perspectivas contemporáneas que no sería obtenible de

otra forma. Al comprender las diferencias que nos separan de los antiguos, adquirimos una mejor idea de hasta dónde hemos verdaderamente asimilado sus paradigmas de autonorma; y al examinar más de cerca las «tradiciones» que supuestamente rechazó el pensamiento de la Ilustración, y las formas en que se llevó a cabo dicho rechazo, es posible que veamos bajo una nueva luz la diferencia entre los dos términos opuestos y consecuentemente adoptemos una nueva perspectiva en la filosofía contemporánea.[19]

Pero el recurso del pasado es aún más necesario en el caso de esas nociones naturalistas modernas que suprimen las nociones del bien que subyacen en ellas. Rastrear el desarrollo desde las anteriores perspectivas metafísicas y religiosas a través del rechazo parcial de las mismas, no sólo es importante para definir más claramente la clase de transformación que dio lugar a ellas. También hemos de recurrir a esas perspectivas anteriores para obtener el modelo de la clase de sentido del bien que aún estaba plenamente admitido entonces, pero omitido en la conciencia actual. Por ejemplo, creo que la hostilidad que muestra el utilitarista moderno hacia los bienes «superiores» y la defensa de la felicidad cotidiana y sensual, brotan de lo que he denominado la afirmación de la vida corriente, que en los albores de la modernidad ocasionó una repulsa similar de los modos supuestamente «superiores» de actividades en favor de la existencia cotidiana de la llamada y el matrimonio. La forma original de esta afirmación fue teológica e implicaba una visión positiva de la vida corriente como algo bendecido por Dios. Se pensaba que dicha forma de vida tenía un significado superior, conferido por Dios, y en ello se cimentaba la afirmación. Pero el naturalismo moderno no sólo no puede aceptar dicho contexto teísta, sino que se ha despojado de los lenguajes de valor superior. No obstante, quiero plantear la tesis de que algo de dicho sentido del valor de lo habitual sigue animándolo y le proporciona el poderoso motivo moral para su extendida aceptación. Al articular ese elemento omitido estamos obligados a acudir a su predecesor; y también a plantear la cuestión de hasta qué grado sigue nutriéndose de las nociones espirituales de ese mismo predecesor al que pretende haber rechazado por completo, ya que de alguna manera vive de una similar energía espiritual de la que, no obstante, no puede dar cuenta. ¿Podría dar cuenta de ello de forma coherente con sus propias premisas metafísicas? O, ¿no será que, en realidad, se basa implícitamente en algo que rechaza de ma-

nera explícita? Quizá la fuerza de las imágenes bíblicas espirituales, incluso en los sectores más laicos de nuestra civilización, debería hacernos sospechar, como hizo Nietzsche, aun cuando no podríamos sacar la misma conclusión que él.

En cualquier caso, lo que esto demuestra es que el camino hacia la articulación ha de ser histórico. Debemos intentar rastrear el desarrollo de las perspectivas modernas. Y como para ello no sólo tenemos que vérnoslas con las doctrinas de los filósofos, sino también con todo aquello que, aunque silenciado, subyace en actitudes muy extendidas en nuestra civilización, no es posible que la historia sea solamente la de la expresa creencia, la de las teorías filosóficas, sino que ha de incluir también eso que ha sido llamado las «mentalidades». Hemos de intentar abrir este estudio a una nueva comprensión de nosotros mismos y de nuestras más profundas fidelidades morales.

4.4

Tengo el presentimiento de que cuando lo hagamos percibiremos nuestra situación moral más compleja y más potencialmente conflictiva que lo que actualmente la percibimos. En particular, que nos daremos cuenta de que estamos, y necesariamente tenemos que estar, a ambos lados de las grandes controversias morales internas que mencioné antes, entre la adhesión a los hiperbienes y la defensa de los bienes que se han de sacrificar en su nombre.

Ésta podría parecer una tesis extravagante. Es cierto que una mayor articulación nos demostraría que *nos encontramos* a ambos lados de la cuestión, involuntariamente, pero ¿cómo demostraría esto que hemos de estarlo? ¿No sería posible entonces escoger con mayor lucidez el rechazo de uno de ellos?

El «hemos» aquí no brota de ningún argumento externo, que, como he procurado demostrar, en este caso carece de peso. Más bien tiene que ver con nuestra identidad. De hecho, nuestras visiones del bien enlazan con nuestras comprensiones del yo. Ya hemos visto una faceta de dicha conexión en la estrecha vinculación entre la identidad y la orientación moral, expuesta en la sección 2.1. Sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien. Pero esto significa también, como veremos en detalle más adelante, que sentidos radicalmente diferentes de lo

que es el bien van a la par de muy diferentes concepciones de lo que es un agente humano, de diferentes nociones del yo. Rastrear el desarrollo de las visiones modernas del bien, que en algunos aspectos son inauditas en la cultura humana, es también seguir la evolución de nuevas comprensiones del hacer humano y de la identidad personal sin precedentes.

De hecho, el análisis del capítulo 2 sugiere la conexión entre cuatro términos: no sólo a) nuestras nociones del bien y b) nuestras comprensiones del yo, sino también c) la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas y d) las concepciones de la sociedad, es decir, las concepciones de lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos. Como trataré de ilustrar en la segunda parte de este libro, éstas evolucionan juntas, pero digamos que como si fueran «paquetes» sueltos. Los sentidos modernos del yo no sólo van entrelazados con nuevas comprensiones del bien y las posibilitan, sino que también van acompañados de i) nuevas formas de narratividad y ii) nuevas comprensiones acerca de los vínculos y las relaciones sociales.

En las típicas formas modernas de narratividad se incluyen las historias de desarrollo lineal, las historias de progreso en la historia o las historias de continuados logros a lo largo de vidas individuales y a través de generaciones, historias «desde la miseria a la opulencia» que no terminan nunca. E incluyen explicaciones de la vida como crecimiento, no sólo a lo largo de la infancia y la adolescencia, sino también a lo largo de las fases posteriores. En lugar de ver la vida como fases predefinidas, en las que se construye un todo cuya configuración se entiende por la tradición inmutable, la contamos como una historia de crecimiento hasta metas que suelen carecer de precedentes. Esto sólo para mencionar las formas con las que todos estamos ampliamente familiarizados y no las innovaciones más imaginativas de nuestro tiempo, como el tipo de unidad a través de la narración que Proust creó para la vida y que ha hecho vibrar una sensible fibra de la imaginación contemporánea. Y por supuesto ahí está la imagen espiral de la historia desde la inocencia a la disensión y luego a una mayor armonía, tomada de la historia divina cristiana y de los movimientos milenaristas, pero secularizada por el marxismo y otras innumerables teorías, e inmensamente potente por su arraigo en el pensamiento y el sentir modernos.

A la par de esas formas de narratividad van nuevas comprensiones de la sociedad y de las formas de convivencia. Correspondiente

al sujeto desvinculado y libre, está la visión de una sociedad hecha del consentimiento de individuos libres y por dicho consentimiento y, en consecuencia, la noción de una sociedad constituida por portadores de derechos individuales. Ésta, quizás, es una de las imágenes de la sociedad más profundamente arraigadas de las que haya arrojado la civilización moderna. Comienza con las teorías del contrato social en el siglo XVII, pero se desarrolla, transforma y emerge, *inter alia*, hoy, en una forma quizás alterada, en el plano interpersonal, en la noción contemporánea de la relación «amorosa» entre dos seres independientes. Conectada a una autocomprensión expresivista está la imagen de la sociedad como una nación, aglutinada por raíces expresivas similares, que, puesto que definen la potencialidad humana que tenemos en común, supuestamente obligan a fidelidad y devoción. El nacionalismo moderno, a su vez, ha desarrollado sus propias formas de narrativa histórica, como ha puesto de relieve Benedict Anderson.[20] Esas conexiones múltiples forman parte de aquello que ocultan esos modos de pensamiento que no tienen un lugar para el bien. Son muy poco conscientes de la manera en que el sentido moderno del yo está estrechamente relacionado con lo que cabría denominar la «topografía moral» y depende de ella.[21] Suelen pensar que tenemos yos de la misma manera que tenemos corazones e hígados, como algo dado y libre de interpretación. Y, por supuesto, carecen en absoluto del sentido de la relación inversa.

Una vez trazadas esas conexiones, ya no será tan fácil rechazar ciertas visiones morales. Es decir, su rechazo, mientras uno continúe definiéndose como una cierta clase de agente, podría resultar una farsa; uno continúa viviendo por ellas. Y, sin embargo, cabría que no fuera tan fácil verse genuina y auténticamente en esos términos. Este sentido del yo podría ser parte de la mejor explicación disponible para dar sentido a nuestro actuar, sentir y pensar. El principio BA también funciona como prueba para medir cuán genuinas son nuestras posturas morales.[22]

Si resulta así, entonces los conflictos morales de la cultura moderna claman dentro de cada uno de nosotros. A no ser que una mayor lucidez nos asista en el camino hacia la reconciliación. Si se me permite expresar un presentimiento, aún más remoto, diré que percibo esto como fruto y potencial objetivo de la articulación. Hemos de buscar el camino por el cual las más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación. Pienso que

dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrirnos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supresión, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos. También lo es porque nos expone a nuestras fuentes morales para descargar su fuerza en nuestras vidas. Las encorsetadas formulaciones de la principal vertiente de la filosofía ya representan las negativas, el sacrificio de una clase de bien en favor de otro, pero congeladas en un molde lógico que incluso impide que sean cuestionadas. La articulación es condición clave para la reconciliación.

Claro está que si la reconciliación fuera imposible, entonces la articulación nos proporcionaría conflictos internos mucho más graves. Se podría pensar que es un riesgo. Pero aun así, al menos habremos dado fin al sofoco del espíritu y a la atrofia de tantas de las fuentes espirituales, lo cual es el azote de la cultura naturalista moderna.

En todo caso, cualquiera que sea el resultado, en las sucesivas páginas quiero remontarme al desarrollo histórico de algunas de las conexiones entre mis cuatro puntos que han configurado la identidad moderna.

Segunda parte

INTERIORIDAD

Capítulo 5

TOPOGRAFÍA MORAL

La noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad —se podría decir que está constituida por él—. A lo largo de los capítulos siguientes quiero trazar la aparición y el desarrollo de dicho sentido.

En nuestro lenguaje de autocomprensión el antónimo «dentro-fuera» desempeña un papel importante. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están «dentro» de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están «fuera». O de otro modo, pensamos acerca de nuestras capacidades o potencialidades como algo «interior», en espera del desarrollo que las pondrá de manifiesto, o las realizará, en el mundo público. Para nosotros el inconsciente está «dentro» y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible, de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. Todos captamos la fuerza de la imagen de Conrad en *El corazón de las tinieblas*.

Pero por muy firme que parezca esta partición del mundo, por muy sólida que pueda parecer esa localización, y anclada en la propia naturaleza del agente humano, es, en gran medida, un rasgo de nuestro mundo, el mundo de las gentes modernas y occidentales. La localización no es universal, no es una localización que los seres humanos reconozcan como un hecho, como, por ejemplo, reconocen que sus cabezas se asientan sobre sus torsos. Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno y que, por consiguiente, podría propagarse al resto del planeta; pero es un modo que tuvo un comienzo en el tiempo y en el espacio, y podría tener un final.

Por supuesto, esta idea no es original. Un ingente número de historiadores, antropólogos y otros lo consideran casi una perogrullada. No obstante, es una idea difícil de asumir para la persona corriente que vive en todos nosotros. La razón de ello se debe a que la localización va estrechamente vinculada a nuestro sentido del yo y, por tanto, a nuestro sentido de las fuentes morales.[1] Esto no significa que éstas no cambien también en la historia. Por el contrario, la historia que quiero contar aquí es la de ese cambio. Pero cuando una determinada constelación del yo, de las fuentes morales y de la localización es *nuestra*, eso significa que desde *dentro* de ella experimentamos y reflexionamos sobre nuestra situación moral. Necesariamente la *sentimos* como fija e indiscutible, independientemente de lo que nuestro conocimiento de la historia y la variación cultural puedan llevarnos a creer.

Así pues, naturalmente llegamos a pensar que tenemos yos de la misma manera que tenemos cabezas y brazos, y profundidades interiores de la misma manera que tenemos corazones e hígados, como una cuestión de hecho irrefutable, libre de interpretación. Parece que las distinciones de ubicación, como dentro y fuera, se descubren como hechos sobre nosotros mismos y no son relativas a la manera particular, entre otras posibles maneras, en que nos explicamos a nosotros mismos. Para una época y civilización dadas parece imponerse una particular lectura que por sentido común se presenta como la única concebible. ¿Quién de nosotros entendería que el pensamiento estuviera en cualquier otro lugar que no fuera dentro, «en la mente»? Parece que algo en la experiencia que de nosotros tenemos hace la actual localización casi irresistible, más allá de cualquier reto.

Lo que perdemos constantemente de vista aquí es que el ser un yo es inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser. Es ser capaz de encontrar en ese espacio el punto de vista propio, ser capaz de ocuparlo, de ser una perspectiva en él.[2]

Pero, ¿acaso no encierra algo de verdad la idea de que las personas siempre son yos, de que todas las culturas distinguen el dentro y el fuera? En un sentido no cabe la menor duda de ello. Lo realmente difícil es distinguir los universales humanos de las constelaciones históricas, sin elidir las segundas en los primeros, de modo que nuestra peculiar manera parezca de alguna forma inevitable para los humanos, como siempre estamos tentados a hacer.

No pretendo tener una fórmula general para trazar dicha distinción. Si la tuviera, habría resuelto el más grande de los problemas intelectuales de la cultura humana. Incluso sospecho que no se puede encontrar una forma general satisfactoria que caracterice la naturaleza fundamental ubicua en un animal autointerpretador. No obstante, eso no es óbice para no poder insinuar la distinción a través de unos cuantos ejemplos ilustrativos.

Cuando los modernos leen sobre, pongamos por caso, las culturas chamánicas, en las que se profesa la creencia en que la persona humana posee tres almas y que una de ellas viaja al exterior y puede incluso permanecer allí por un tiempo,[3] les resulta difícil saber qué pensar de dicha información. ¿Significa eso que esas gentes no comparten nuestro sentido de la unidad de la persona o del vínculo de identidad de una persona con su cuerpo? ¿Es que no cuentan a las personas de la misma forma que lo hacemos nosotros? Pero no es menester pensar nada tan extravagante. Probablemente podemos confiar en que a un cierto nivel los seres humanos de todos los tiempos y lugares han compartido un sentido muy similar del «mi» y el «mío». En los tiempos en que un grupo paleolítico de caza se afanaba por cercar a un mamut, cuando el plan se venía abajo y la bestia arremetía contra el cazador A, algo muy parecido al pensamiento de «me llegó la hora», cruzó la mente de A. Y cuando en el último momento el terrible animal se desplomó hacia la izquierda aplastando a B, lo que A experimentó fue un sentido de alivio, mezclado con la pena por el pobre B. En otras palabras, los miembros del grupo deben haber sentido algo muy parecido a lo que hubiéramos sentido nosotros en su lugar: aquí está una persona y allí está la otra; y cuál de ellas saldrá airosa de esto dependerá de sobre qué persona/cuerpo se desplome el mamut.

No obstante, al lado de esas corrientes de continuidad, que probablemente harían que hasta nuestros más remotos antepasados resultaran comprensibles para nosotros, encontramos también contrastes desconcertantes cuando intentamos comprender el hacer humano en su dimensión moral y espiritual. Esto es lo que percibimos en el desconcierto en que nos sumieron las tres almas de los buriatos del norte de Siberia. Sin embargo, nuestra noción moderna del yo es una autointerpretación tan históricamente ubicada que también dejaría perplejo y estupefacto a un foráneo. Probablemente todos los idiomas cuentan con recursos para la autorreferencia y para las descrip-

ciones de la acción, de la actitud y del pensamiento reflexivos (esos recursos irán más allá de remitir expresiones e incluirán formas como la arcaica voz media indoeuropea). Pero eso no tiene nada que ver con hacer del «yo» un sustantivo precedido por un artículo definido o indefinido, al hablar de «el» yo o de «un» yo. Esto refleja algo importante y que es peculiar al sentido moderno del hacer humano. Los griegos fueron célebremente capaces de formular el mandato «gnōthi seauton» —«conócete (a ti mismo)»—, pero normalmente no hablaban del agente humano como *ho autos*, ni utilizaban el término en un contexto que pudiéramos traducir con el artículo indefinido.[4]

Probablemente podría hacerse una distinción similar entre lo perpetuo y lo específicamente moderno en relación con la distinción dentro/fuera. Existe un sentido de «dentro» que designa el pensamiento, o los deseos o las intenciones que guardamos para nosotros mismos, en contra de aquello que expresamos en el habla y en la acción. Cuando me abstengo de decir lo que pienso acerca de una persona, el pensamiento permanece dentro, y cuando se me escapa, entonces ya es de dominio público. Esta distinción que parece un tema común en muchas culturas diferentes, se entreteje en la más rica noción de lo que significa lo «interior» y lo «exterior», que en cada caso expresa la específica visión moral/espiritual de la civilización. Así pues, hallamos algo inmediatamente inteligible y familiar en la distinción *batin/lair*, que Clifford Geertz recoge en Java.[5] Tal como Geertz la describe, *batin* «consiste en el flujo borroso, fluctuante del sentimiento subjetivo en toda su inmediatez fenomenológica»; y *lair* «remite a esa parcela de la vida humana que, en nuestra cultura, los conductistas rigurosos se limitan a estudiar: las acciones, las posturas, el habla, los movimientos externos».[6] Geertz, al mismo tiempo, subraya lo diferente que es esta concepción de su análoga occidental, particularmente en el hecho de que ésta no está relacionada de la misma manera con los individuos,[7] ni conectada a la distinción alma/cuerpo en la manera que nos es familiar a nosotros. Lo que aparece como distinción humana universalmente familiar entre lo interior y lo exterior va aquí entretejido con una doctrina espiritual muy extraña y desconocida para nosotros.

No obstante, al igual que con nuestra noción del yo, el hecho de que una faceta de esas doctrinas nos sea siempre familiar contribuye a la dificultad que, como personas no doctas, experimentamos para reconocer que la localización es en realidad muy diferente de la

nuestra y, por ende, el reverso: que nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos.

Para constatar cuán extrañas y diferentes son será útil remontarse hasta su génesis, partiendo de una localización que haya sido con anterioridad predominante. Pienso que el ejemplo paradigmático de ello se encuentra en Platón.

Capítulo 6

EL AUTODOMINIO DE PLATÓN

6.1

La doctrina moral de Platón, tal como la expone, por ejemplo, en *La república*, nos resulta muy familiar. Somos buenos cuando en nosotros impera la razón, y malos cuando estamos dominados por los deseos. Hoy hay muchos que por supuesto discrepan de esta noción, pero a todos nos resulta perfectamente comprensible. De hecho, es evidente que muchos discreparon de ella en tiempos de Platón, como atestiguan los extenuantes argumentos en su obra. Esta apariencia de ser una doctrina familiar y comprensible es en parte válida; no obstante, encubre un cambio más profundo que quiero poner de manifiesto.

En los términos expuestos anteriormente, Platón nos presenta una idea de las fuentes morales. Nos dice adónde hemos de ir para acceder a un estado moral superior. Y podemos decir que el lugar que nos señala es el ámbito del pensamiento. La traducción que acabo de hacer de «pensamiento» por «razón» no es enteramente inocente. Más adelante argumentaré que la transformación entre lo antiguo y lo moderno que quiero describir podría reflejarse en este giro del vocabulario. Pero por el momento actuaré como si fuera inocente, para poder ver a Platón como alguien que sitúa los recursos morales en el ámbito del pensamiento. Es ahí adonde hemos de acudir para tener acceso a una condición moral superior.

Lo que ganamos mediante el pensamiento o la razón es el autodominio. El hombre bueno es «dueño de sí mismo» (o «más fuerte que sí mismo», «kreittō autou», 430E). Platón percibe lo absurdo de esta expresión, a no ser que a ella se añada la distinción entre las partes superiores e inferiores del alma. Ser dueño de uno mismo es conseguir que la parte superior del alma rija sobre la inferior, lo que significa que la razón rija sobre los deseos (*to logistikon* sobre *to epithumetikon*).

Y así, nos convertimos en buenos cuando nos rige la razón y los deseos han dejado de gobernarnos. Pero ese giro en la hegemonía no es sólo cuestión de que un haz de objetivos arrebate al otro la prioridad. Cuando en el alma rige la razón reina en ella un orden muy diferente. De hecho, podría decirse que por primera vez reina el orden en ella. Por el contrario, el reino del deseo es el caos. Las almas buenas disfrutan del orden (*kosmos*), la concordia (*xumphonia*) y la armonía (*harmonia*), allí donde las malas están desgarradas, totalmente destrozadas por sus deseos, y en perpetuo conflicto. Platón las describe incluso como adoleciendo de una especie de «guerra civil» (*stasis*).[1] Y luego, en su gráfica descripción del hombre demócrata y el hombre tirano, Platón imprime indeleblemente en la mente del lector las miserias del sufrimiento y del conflicto interno autodestructivo que padecen.

Además de la unidad consigo misma, la persona regida por la razón disfruta también de la serenidad, mientras que la persona anhelante se halla permanentemente agitada e inquieta, arrastrada constantemente de un lado para otro por sus afanes. Y esto, a su vez, va unido a una tercera diferencia. La persona buena está tranquila, mientras que la mala está turbada. La primera disfruta de una suerte de autocontrol, de estar centrada en sí misma; la otra carece por completo de ello, llevada como está por la inacabable naturaleza del deseo. Platón subraya constantemente la ilimitada naturaleza del deseo. La maldición de quien está dominado por sus apetitos es que jamás se satisface; siempre quiere más. El elemento del deseo, dice Platón, es insaciable «por naturaleza» (442A, «physei aplēstotaton»).

El dominio del ser mediante la razón conlleva estos tres frutos: la unidad consigo mismo, la serenidad, y un sosegado dominio de sí mismo.

Platón contribuyó a establecer la forma de la predominante familia de teorías morales en nuestra civilización. A través de los siglos ha resultado evidente para muchos que el pensamiento y la razón ordenan nuestras vidas para el bien, o las ordenarían, si no fuera porque la pasión lo impide. Y las conexiones de fondo que subyacen en esta idea siguen siendo muy parecidas: considerar algo racionalmente es adoptar hacia ello una postura desapasionada. Es tanto ver con claridad qué es lo que se ha de hacer, como permanecer calmado y dueño de sí mismo y, por tanto, ser capaz de hacerlo. La razón es simultáneamente una facultad para percibir las cosas correctamente y

una condición para el autodominio. Ser racional es ser verdaderamente dueño de sí mismo.

Este punto de vista ha prevalecido, pero siempre se ha puesto en tela de juicio. Aunque la teología cristiana incorporó gran parte de la filosofía platónica y la santidad y la salvación vinieron a expresarse en términos de pureza y de «visión beatífica» derivados del platonismo, no obstante, el énfasis cristiano en la conversión fundamental de la voluntad, finalmente, nunca fue adaptado a dicha síntesis. Periódicamente se dieron revueltas de pensadores cristianos contra algún aspecto del matrimonio con la filosofía griega, y de cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Lutero habla gráficamente de la razón como «esa puta».

Y derivada, en parte, de dicha tradición de resistencia cristiana contra la filosofía griega, nuestra Edad Moderna ha presenciado un número de rebeliones de la razón contra la filosofía moral. Partiendo de algunos románticos en un sentido, y de Nietzsche en otro, hasta la Escuela de Frankfurt que tomó prestado de ambos, se ha desarrollado la noción de que la hegemonía racional, el control racional, puede sofocarnos, desecarnos, reprimirnos; que el autocontrol racional podría convertirse en autodominación o esclavitud. Existe una «dialéctica de la Ilustración» en la que la razón, que promete ser una fuerza liberadora, resulta lo opuesto. Es necesario liberarse de la razón.

El desafío en nombre de la libertad es específicamente moderno; pero ya los antiguos cuestionaron la hegemonía de la razón. En cierto modo se diría que Platón es la figura clave en el establecimiento del predominio de esta filosofía moral. En el proceso, otras morales, otros mapas de nuestras fuentes morales fueron desacreditados o anexionados y subordinados. Ahí está, por ejemplo, la moral guerrera (y luego la del ciudadano-guerrero) donde lo que se valora es la fuerza, el coraje y la habilidad para concebir y ejecutar grandes hazañas y donde lo que se anhela de la vida es la fama y la gloria, y la inmortalidad que se disfruta cuando el nombre propio perdura por siempre en los labios de los hombres. La condición moral superior está allí donde la persona rebose de un ímpetu de energía, de un acceso de vigor y valor, por ejemplo, en el campo de batalla, y venza de un soplo a todos. Esto no es sólo diferente sino totalmente incom-

patible con la actitud reflexiva y de autocontrol de la contemplación racional. De hecho, en algunas culturas más primitivas tal acceso se percibe como una especie de posesión o *mania*. En el campo de batalla el gran guerrero está fuera de sí, poseído por una suerte de locura; corre *berserk* (enloquecido). La palabra está tomada de la cultura escandinava primitiva, pero algo de la misma condición se apreciaba entre los primeros celtas.

Ésta es una idea totalmente diferente de la platónica sobre el lugar de las fuentes morales, sobre adónde es menester ir para acceder a una condición superior. Guarda algo en común con una idea rival, la que exalta el estado de inspiración *maníaca* en el que se da la creación del poeta. (Como dice Sócrates en la *Apología*, los poetas producen palabras no por sabiduría sino «por instinto y poseídos por el dios, *enthusiazontes*», 22C.)

El autor de *La república*[2] ha de ocuparse de esas dos concepciones para lograr la suya. Lo hace desacreditando la segunda casi por completo, al menos previniéndonos contra ella, y subordinando la primera. En *La república*, esta operación va acompañada por la identificación de un tercer elemento en el alma que se halla entre el deseo y la razón, a saber, el «espíritu» (*thumos*), cuyo papel correcto es el de servir de auxiliar a la razón, análogamente a la función del guerrero en la sociedad, que correctamente debería subordinarse al liderazgo político.

La obra de Platón probablemente debería verse como una importante contribución a un proceso a largo plazo, mediante el cual, la ética de la razón y la reflexión logra el predominio sobre la ética de la acción y la gloria. Esta última no desaparece nunca por completo. Pese a los esfuerzos de Platón por desacreditar la gloria como meta de la vida, dado que la preocupación por ella se centra en simples apariencias y no en la realidad, la relación de subordinación que presenta en la imagen de la ordenada alma tripartita es un modelo mejor para lo que ha surgido en la sociedad occidental, es decir, una suerte de contención de la ética de la acción y la gloria, sostenida incómodamente sobre la hegemonía de una moral más elevada de la pureza o la razón. El modelo de caballero cristiano posterior a las cruzadas ofrece un ejemplo bien conocido.

Pero lo que aquí interesa desde nuestro punto de vista, en relación con las diferentes clases de localización, es la forma en que este ascenso en dirección al predominio de la ética de la razón, parece ha-

ber arrastrado consigo una concepción diferente del agente. Esto quizá nos ofrece una forma de interpretar los rasgos de la psicología homérica que Bruno Snell y otros han comentado.

Snell[3] observa en Homero la ausencia de palabras que pudieran traducirse fácilmente por «mente», o incluso por «alma» en el generalizado significado posplatónico, o sea, un término que designe el lugar exclusivo en el que ocurren nuestros diferentes pensamientos y sentimientos. Parece que la *psychē* homérica designa más bien algo así como la fuerza vital que anida en nosotros, lo que se escapa del cuerpo al llegar la muerte, y no el lugar del pensar y sentir. Si uno se pregunta «dónde» se sitúan esas cosas en la explicación que da Homero de sus héroes, no podría contestar con una respuesta única. Más bien parece que hubiera una fragmentación: algunas cosas ocurren en el *thumos*, otras en la *phrenes*, otras más en los *kradiē*, *ētor* o *kēr*, aún otras en el *noos*. Algunas de esas ubicaciones podrían identificarse de un modo aproximado con ciertas localizaciones corporales; por ejemplo, *kradiē*, *ētor* o *kēr* se identifican, al parecer, con el corazón, y *phrenes* con los pulmones. Richard Onians[4] argumenta firmemente la noción de que originalmente el *thumos* se situaba en los pulmones. Paralelamente a la multiplicidad de las localizaciones de la «mente», las referencias corporales se suelen hacer también a lo que consideraríamos partes. El término *sōma*, afirma Snell, se refiere al cadáver. Las referencias al cuerpo vivo son, por ejemplo, «miembros», «piel», etcétera, variando tanto como sea apropiado en el contexto.

Snell observa también que el héroe homérico frecuentemente es conducido a las más altas cumbres de la acción por un ímpetu de fuerza infuso en él por un dios. Y, de hecho, lo mismo podría decirse respecto a algunos de sus grandes errores. Agamenón excusa el injusto y necio trato que propina a Aquiles refiriéndose a la «locura» (*menos*) que infundió sobre él un dios. Pero en contra de las intuiciones modernas, esto no parece menguar el mérito o demérito que incumbe al agente. Un gran héroe sigue siendo grande aunque sus impresionantes hazañas hayan sido potenciadas por la infusión de energía del dios. De hecho, aquí no se hacen concesiones; no es que el héroe siga siendo grande *a pesar* de la ayuda divina. Es que el hecho de ser un lugar para la acción divina es parte inseparable de su grandeza.

Como dice Adkins, el hombre homérico «se revela como un ser cuyas partes se evidencian mejor que su conjunto, y muy consciente

de repentinos e inesperados accesos de energía».[5] Para el moderno esta fragmentación, y la aparente confusión sobre mérito y responsabilidad, resultan muy desconcertantes. Algunos[6] se han visto deslumbrados por la tesis de Snell y niegan que el hombre homérico haya sido tan diferente de nosotros en su forma de comprender la decisión y la responsabilidad.

El debate puede fácilmente caer presa de propósitos entrecruzados, a menos que se tomen en consideración algunas distinciones clave, y eso es lo que he intentado hacer anteriormente. Si volvemos al ejemplo de los cazadores paleolíticos, parece bastante probable que éstos, como los guerreros homéricos —y nosotros—, tendrían un sentido familiar de ellos mismos como agentes únicos entre otros: es mi suerte la que se decidirá en la arremetida del mamut o en la lanzada de mi adversario. Y, de forma similar, deben haber compartido la misma comprensión que a nosotros nos resulta familiar sobre las decisiones que hubieron de tomar. Algunas cosas están en mis manos: ¿esquivo la bestia?, ¿lucho o huyo?

Deseo afirmar aquí que lo que este vocabulario pone de relieve es una noción muy diferente de las fuentes morales, de adónde ha de dirigirse uno para acceder a la fuerza moral. Como ocurre con todas las culturas que difieren mucho de la nuestra, es extremadamente difícil ofrecer una descripción positiva de la misma, incluso si cupiera la posibilidad de vivir como antropólogo entre los guerreros homéricos. Como sólo disponemos de unos pocos textos, la tarea se presenta virtualmente imposible.

Pero cabría que fuera posible indicar algo sobre esta perspectiva definiéndola negativamente por lo que no es, a saber, el concepto de mente y responsabilidad que finalmente la sobrepasó. Y si una vez más tomamos la teoría de Platón como la aseveración culminante de esta idea finalmente victoriosa, destacan los puntos de contacto. La idea de Platón, precisamente porque privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado, designándola como el estado de máxima unidad con uno mismo, requiere una concepción de la mente como espacio unitario. La tentación de situar ciertos pensamientos y sentimientos en un lugar especial viene dada por la especial naturaleza de dichos pensamientos y sentimientos. Son diferentes de lo que normalmente sentimos y quizás hasta sean incompatibles con ello. Lo que experimentamos en momentos de gran inspiración podría tener ese carácter. Y, aún hoy, continuamos tentados a hablar de una

localización especial, si bien de otro carácter: decimos que una persona es «arrastrada (por la pasión)» o que está «fuera de sí», como si fuera arrastrada afuera, a algún otro lugar. En cierta manera lo que sentimos en un momento de intensa ira es, al parecer, inconmensurable con lo que sentimos una vez que recuperamos la calma: se ha transformado tanto el aspecto de las personas como el de los acontecimientos. Y un cambio similar puede ocurrir cuando nos enamoramos o desenamoramos. El paisaje de la experiencia cambia tanto que estamos fácilmente tentados a utilizar imágenes de un cambio de lugar para describir la transición.

Para una concepción de la vida moral que encuentra las fuentes más elevadas en dichos estados especiales, como sucede en la más elevada condición de inspiración, la descripción de la experiencia en términos de ubicaciones especiales parecerá la más profunda y reveladora. Acentuamos la naturaleza especial de dichos estados subrayando su falta de continuidad con el pensamiento y el sentir corrientes. Pero si, por el contrario, la condición más elevada para nosotros es aquella en que somos reflexivos y nos sentimos autocontrolados, entonces el estar en un estado especial, discontinuo con los otros, es una especie de pérdida de centro, una caída, algo a lo que hay que sobreponerse. Nuestra condición privilegiada, la de la reflexión racional, se define como aquella en que comprendemos y, por ende, examinamos todas las demás. Para el moralista de la razón, la condición privilegiada no es la de un estado especial en el sentido de no estar al alcance de comunicarse con todas las demás, sino que, por el contrario, es aquella en que están al alcance todos los pensamientos y sentimientos, cuando logramos el hecho de centrarnos en nosotros mismos que conlleva la hegemonía racional. Así pues, los estados especiales no comunicantes son lapsus, obstáculos para la razón, y representan un fracaso para alcanzar la cima de la razón.

En otras palabras, el alma es, *de jure*, en principio, una; es un lugar único. La experiencia de éste como algo que consta de una pluralidad de lugares, es una experiencia de error e imperfección. La unicidad del lugar, y por tanto la nueva noción del alma como sede única de todo pensamiento y sentir —frente a la *psychē* como principio vital—, es un concomitante esencial de la moral de hegemonía racional. El alma *debe ser* una si hemos de alcanzar lo más alto en la autocontrolada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda la persona.

La pluralidad de lugares, por otro lado, se adapta muy bien a un punto de vista moral en que la fuente de lo superior es la infusión de una fuerza superior. Me resulta difícil, como a todo el mundo, presentar una imagen convincente del punto de vista del hombre homérico, pero no creo que haya sido casualidad que la fragmentación y la infusión divina de fuerza hayan corrido a la par, o que ambas quedaran relegadas en la formulación platónica de la noción que vendría a ser predominante.

6.2

Pero todo esto es la prehistoria de la historia que deseo contar. Centrar o unificar el yo moral fue precondición para la transformación que describiré como interiorización, pero centrar no es lo mismo que interiorizar. Sin el yo unificado que vemos articulado en la teoría de Platón, no hubiese sido posible desarrollar la noción moderna de la interioridad. No obstante, aún fue menester un paso más para que ello ocurriera.

Por supuesto que sería posible utilizar el lenguaje de «dentro/fuera» para formular la oposición platónica a la ética guerrera, pues lo que la primera considera crucial es la disposición del alma, no el éxito externo. De hecho, en algunos diálogos (por ejemplo, el *Gorgias*) Platón alega vigorosamente que es más rico quien es hombre justo, incluso si sufre espantosamente a causa de su virtud, que quien inflige injusticia, por muy próspero que sea. Y ésa es la doctrina que quiere establecer *La república*: que la vida justa es más ventajosa, incluso en ausencia del éxito en el mundo de la acción y el poder. De hecho, la persona verdaderamente sabia, justa y, por ende, feliz carece de interés en el mundo del poder. Ha de forzársele para que tome parte en el gobierno del Estado justo.

Así pues, si pensamos de lo externo como estadio de la acción en la *polis*, y de lo interno como el de la disposición anímica, entonces cabría expresar la doctrina de la hegemonía de la razón, en contraste con la de la acción gloriosa, como la exaltación de lo interno sobre lo externo. (Por supuesto, aún no hemos alcanzado el punto al que nos llevará Kant, en el que lo correcto es cuestión de intención interna, indiferente a la acción externa, por lo que cualquier patrón de acción podría consistir en la ausencia de bondad verdadera, es decir, de la

buena voluntad. Según Platón el hombre virtuoso *actúa* dentro de un patrón característicamente diferente del propio del hombre malo. Pero el *éxito* externo puede serle esquivo.)

Pero, de hecho, Platón utiliza la dicotomía dentro/fuera para explicar su punto de vista.[7] Aún tendremos que esperar hasta Agustín para que una teoría de esa clase, en la cual los bienes del alma se acentúen sobre los de la acción mundana, se formule en términos de interior/exterior. Volveré a este punto más adelante.

Para Platón las oposiciones cruciales son la del alma contra el cuerpo, la de lo inmaterial contra lo corporal, y la de lo eterno contra lo cambiante. En ellas recae el peso de sus formulaciones. Y dada la naturaleza de su teoría, obviamente dicen más y mejor lo que quiso sugerir de lo que hubiera podido hacer con la de lo interior/exterior.

Sin embargo, esta última no es menos informativa que las oposiciones platónicas comunes; existe además otro sentido en el que Platón pudo haberla considerado engañosa y éste incumbe al todo de su concepción de la razón y del predominio de la razón. La noción de la razón va estrechamente ligada a la de orden. El alma regida por la razón es un alma ordenada que disfruta de concordia y armonía, como ya hemos visto. El alma, por su naturaleza, se inclina hacia una suerte de orden, un orden en el que la razón es de suma importancia, de la misma manera que las necesidades del cuerpo se inclinan hacia un orden que identificamos como salud. La analogía de la salud desempeña un importante papel en Platón. En el libro IV, por ejemplo, alega que la salud corporal es también una cuestión de que rijan o sean regidos los elementos idóneos, y que la enfermedad se encontrará allí donde se invierta este orden. Así «la virtud... sería una especie de salud, belleza y buena condición del alma, y la enfermedad sería el vicio, la fealdad y la debilidad» (444D-E).

La razón es la capacidad para ver y comprender. Comprender por la razón es ser capaz de «dar razones» o de «dar una explicación» («logon didonai», 534B). Por tanto, estar regido por la razón es estar regido por la visión o comprensión correcta. La visión o comprensión correcta que de nosotros tenemos es la que capta el orden natural, el análogo a la salud. Un rasgo de este orden natural es el propio requisito de regirse por la razón; por tanto, es un aspecto autoafirmativo de la hegemonía de la razón. Pero el orden correcto también establece prioridades entre nuestros diferentes apetitos y actividades, distingue entre deseos necesarios e innecesarios (558-

559), y cosas semejantes. Así cabría comprender la razón como la percepción del orden natural o el orden correcto, y estar regido por la razón es estar regido por una visión de dicho orden.

Platón ofrece lo que podríamos denominar una concepción sustantiva de la razón. La racionalidad se enlaza con la percepción del orden; y por eso reconocer la capacidad para la razón es ver el orden tal cual es. La visión correcta es criterial. No existe ninguna manera por la cual uno estuviera regido por la razón y *errado* o equivocado sobre el orden de la realidad. Para Platón no tiene ningún sentido imaginar a una persona perfectamente racional que, no obstante, mantiene opiniones muy erróneas sobre el orden de las cosas o lo moralmente bueno; que pudiera creer, por ejemplo, como Demócrito en un universo de átomos accidentalmente concatenados, o sostener que el fin de la vida es acumular poder o riqueza. Pero el orden con que la razón está conectada criterialmente no es precisamente un mundo que estuviéramos tentados a llamar «interno», el de los diferentes objetivos, apetitos y elementos en el alma. Más fundamental es la conexión con el orden de las cosas en el cosmos. Este orden se relaciona con el orden correcto del alma como el todo se relaciona con la parte, como lo que engloba se relaciona con lo englobado. Pero no sólo por esa razón es más importante. La verdadera razón es que sólo en el plano del orden en su conjunto puede uno ver que todo está ordenado para el bien.

La visión del bien se sitúa en el centro de la doctrina de los recursos morales de Platón. El bien del conjunto, cuyo orden manifiesta la Idea del Bien, es el último bien, el que engloba todos los bienes parciales. No sólo los incluye sino que les confiere una dignidad superior, puesto que el Bien es lo que exige nuestro amor y fidelidad categóricos. Es la fuente final de fuerte valoración, algo que sobresale por sí mismo como digno de ser deseado y buscado; deseable no sólo debido a nuestros objetivos y apetitos. Proporciona el parámetro de lo deseable más allá de la variación del deseo *de facto*. A la luz del Bien podemos ver que nuestro bien, el orden correcto en nuestras almas, posee ese valor categórico, que disfruta de él como parte del orden correcto en su conjunto.

Así, para nosotros la vida buena es estar regidos por la razón, no sólo como visión del orden correcto en nuestras almas, sino también, y más fundamentalmente, como visión del buen orden del conjunto. Y no podemos percibir uno de esos órdenes sin el otro. Por-

que el orden correcto en nosotros es ser regidos por la razón, lo que no puede ocurrir a no ser que la razón alcance su plena realización, que se halla en la percepción del Bien; y, al mismo tiempo, la percepción del Bien es lo que nos hace verdaderamente virtuosos. El amor al eterno orden bueno es la fuente última y la verdadera forma de nuestro amor a la acción buena y la vida buena. La base más segura de la virtud es la percepción de ese orden, que no es posible ver sin amor. Por eso la filosofía es la mejor protectora de la virtud.

Los filósofos aman la verdad eterna en contra de los hombres corrientes que son amantes de espectáculos y de las artes, o simplemente hombres de acción (476B-C). En lugar de ir en busca de hermosos decorados y sonidos, los filósofos buscan la belleza en sí misma, algo que permanece siempre igual, mientras que los objetos bellos varían y cambian y «deambulan entre la generación y la destrucción» («planōmenēs hupo geneseōs kai phthoras», 485B). Pero Platón sostiene que quienes aman lo eterno de esta forma no tienen más remedio que ser moralmente buenos; necesariamente poseen todas las virtudes (486-487) porque el amor al orden producirá orden (véase 442E). Más adelante afirma de nuevo:

> Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite? (500B-C).*

La razón alcanza su plenitud en la visión del orden mayor, que es también la visión del Bien. Y por eso el lenguaje de dentro/fuera podría de alguna manera ser engañoso como formulación de la posición de Platón. En un importante sentido, las fuentes a las que accedemos por la razón no están en nosotros; están fuera de nosotros, en el Bien; o quizás el acceder a una condición superior debería verse como algo que sucede en el espacio entre nosotros y ese orden del bien. Una vez que la razón es definida sustantivamente, una vez que

* Platón, *La república*, Madrid, Gredos, 1986, pág. 320. (*N. de la t.*)

la visión correcta del orden es criterial para la racionalidad, entonces el devenir racionales no tendría que describirse más perspicuamente como algo que sucede en nosotros, sino más bien como nuestro modo de conectarnos con el mundo en que nos hallamos.

Y Platón efectivamente recurre a una imagen de esta clase al culminar su magnífica alegoría de la caverna. Algunas personas, dice, piensan que de lo que trata la educación es de insertar el conocimiento verdadero en el alma que no lo tiene. Aquí el modelo serían las virtudes y capacidades del cuerpo, que según Platón han de verse como cosas que adquirimos por hábito y práctica. Las incorporamos en nosotros, por así decirlo, y las colocamos allí donde no existían antes. Pero con la específica virtud del pensar («hē de tou phronēsai», 518E) no sucede lo mismo. Más bien deberíamos vernos como poseedores de una capacidad de visión siempre intacta, y el cambio desde la ilusión a la sabiduría se asemejaría al acto de volver la mirada del ojo del alma para que mire en la dirección correcta. Algunas personas, las amantes de decorados y sonidos y hermosos espectáculos, se centran enteramente en lo corporal y lo variable. Hacerlas sabias es cuestión de que vuelvan la mirada del alma desde las tinieblas a la luminosidad del verdadero ser (518C). Pero, al igual que el ojo físico sólo se vuelve haciendo girar todo el cuerpo, así el alma ha de volverse toda para adquirir la sabiduría. No se trata de interiorizar una capacidad sino más bien de una conversión («periagōgē», 518E). Para Platón el tema clave es hacia dónde se dirige el alma. Por eso prefiere formular su posición en términos de las oposiciones entre lo corporal/inmaterial, lo variable/eterno, porque éstas definen las posibles direcciones de nuestra conciencia y deseo. La dicotomía dentro/fuera no sólo no es útil para este propósito, sino que en realidad tiende a oscurecer el hecho de que la cuestión crucial es hacia qué objetos se dirige el alma y de cuáles se nutre. El alma como algo inmaterial y eterno debería volverse hacia lo inmaterial y lo eterno. Lo que importa no es lo que sucede dentro de ella sino hacia dónde mira dentro del paisaje metafísico.

Al mismo tiempo, la imagen del ojo del alma ayuda a Platón a esclarecer la noción de la razón. La razón es nuestra capacidad de ver el ser, la realidad iluminada. De la misma manera que el ojo no puede efectuar su función de ver a menos que haya una realidad y ésta esté adecuadamente iluminada, así la razón no puede realizar su función hasta que nos volvamos hacia el ser real iluminado por el Bien.

Por eso la razón debe comprenderse sustantivamente y por eso la visión del orden verdadero es criterial para la racionalidad.

6.3

Volviendo a la afirmación que hice al comienzo de este capítulo, la teoría moral de Platón nos resulta muy familiar y comprensible. Lo es en un sentido cuando la describimos como un llamamiento para una especie de autodominio, el cual consiste en que la razón rija sobre los deseos; un autocontrol que contrasta con el estar dominado por los apetitos y las pasiones. Instintivamente sentimos que comprendemos el meollo de esta teoría, independientemente del hecho de discrepar o no discrepar de ella. La vemos como una de las opciones contemporáneas.

No obstante, esta teoría comienza a parecernos más extraña cuando nos percatamos de que el predominio de la razón debe entenderse como el predominio de una visión racional del orden, o mejor, dado que para Platón el *logos* está tanto en la realidad como en nosotros, habría que hablar del predominio de una visión del orden racional. La cuestión sobre cuál es el elemento que rige en nosotros nos traslada inmediatamente a la cuestión sobre a qué atiende y ama la razón como un todo: al eterno orden de ser, o quizás al juego cambiante de decorados y sonidos y lo corporalmente perecedero. Ser regidos por la razón significa tener la vida configurada por un orden racional preexistente, que uno conoce y ama.

La transformación que denomino «interiorización» consiste en la sustitución de dicha comprensión del dominio de la razón por otra, más fácilmente asequible a nuestras mentes, en la que el orden implicado en la supremacía de la razón es *hecho*, no encontrado. La figura representativa de esta concepción moderna, que se ha de contrastar con Platón, es Descartes; o al menos es de él de quien quiero hablar en esta conexión. Pero antes de centrarme en él, unas palabras sobre el impacto histórico del modelo platónico.

Este modelo fue predominante en el mundo antiguo. A través de las revisiones de Platón que forjaron las demás escuelas descendientes de Sócrates, se mantiene la misma comprensión básica del predominio de la razón. Aristóteles, por ejemplo, se rebela contra la difícil conexión que hace Platón entre el entendimiento del orden correcto

en nuestras vidas y el del orden del cosmos. Parece que el segundo es condición esencial del primero, al menos tal como se plantea en *La república*. Aristóteles lo considera inaceptable. La captación del orden cósmico es una especie de ciencia en el sentido estricto de ser el conocimiento de lo inmutable y eterno. Nuestra concepción del orden correcto y de la prioridad de los fines en la vida no pueden ser de este tipo. Es una comprensión de lo que cambia continuamente, en la que los casos y las situaciones particulares nunca llegan a caracterizarse exhaustivamente en reglas generales. El hombre sabio prácticamente (*phronimos*) posee un conocimiento particular acerca de cómo comportarse en cada circunstancia, que nunca sería equiparable al conocimiento de las verdades generales, ni tampoco reducible a ellas. La sabiduría práctica (*phronēsis*) no es un sentido plenamente articulable, es más bien una especie de ciencia.

Y, sin embargo, para Aristóteles dicha sabiduría práctica es una forma de conciencia del orden, el orden correcto de las metas de mi vida, donde se integran todos mis objetivos y deseos en un todo unificado en el que cada uno de ellos posee un peso específico. Aristóteles toma la analogía médica de Platón y ve la vida buena semejante a la salud, en la cual cada elemento ha de sostenerse entre los límites del demasiado o del muy poco para lograr el equilibrio y bienestar del todo. Y el orden bueno de mi vida enlaza de manera esencial con mi ser racional porque, como vida racional, la razón es el determinante más importante de mis fines y también porque mediante una de las excelencias de la razón, la *phronēsis*, puedo determinar mi vida por ese orden.

Además, aunque Aristóteles distingue entre el conocimiento del orden eterno y la conciencia que poseemos del orden correcto de la vida, ambos continúan siendo esenciales para la vida buena. La *theōria* o contemplación del orden inmutable es una de las actividades más elevadas del hombre y lo acerca a lo divino. El bien total de la vida humana como racional no consiste simplemente en la excelencia ética; incluye también las excelencias de la ciencia. Y la realización de éstas requiere entender el orden cósmico. Atender a los dos órdenes es, pues, constitutivo del bien humano.

Pero el vínculo entre ambos órdenes es también ontológico. La vida buena para los seres humanos es como es debido a la naturaleza de los humanos como vida racional. La humanidad es parte del orden de seres, cada uno con su naturaleza. Cada clase de cosa, movi-

da por el amor de Dios, anhela alcanzar su perfección y consecuentemente realizar su naturaleza. Así, como agentes que anhelan la excelencia de la vida ética, los humanos participan en el mismo orden racional que también pueden contemplar y admirar en la ciencia.

Los estoicos rompieron por igual con Platón y Aristóteles al rechazar por completo el valor de la contemplación. Hay que entender al hombre como un animal racional, pero la razón que está llamado a realizar es puramente práctica. La razón nos enseña lo que es la vida buena. La persona depravada se mueve por la pasión, y las pasiones se entienden como falsas opiniones sobre el bien. La persona sabia está totalmente libre de ellas.

Pero, para los estoicos, la racionalidad es también una visión del orden. No se trata sólo de que la sabiduría implica poder ver a través de las falsedades de los bienes relacionados con las pasiones del hombre corriente. Esta comprensión negativa era el lado impertinente de una noción positiva. El estoico sensato veía la bondad del orden total de las cosas, y la amaba. Tenía una noción muy potente de la providencia de Dios, quien ha dispuesto todo para lo mejor. Y es ese amor positivo lo que le libera de la preocupación por los resultados, singularmente ventajosos o desfavorables, que agobia a la mayoría de los hombres con la esperanza y el miedo, el dolor y el placer. Cabría decir que, puesto que el estoico sensato ama la bondad del todo, y dado que esta visión es la plenitud de su naturaleza como ser racional, responde a cada nuevo acontecimiento con igual alegría, como un elemento del todo en vez de hacerlo con satisfacción o consternación frente al éxito o revés de su particular plan de vida.

Y así, en un cierto sentido, los estoicos toman partido por Platón en contra de Aristóteles al aceptar que la visión del orden cósmico se constituya en condición esencial para la virtud verdadera y la sabiduría práctica. Por eso los maestros estoicos insisten en que lo físico es la base de su ética. Sólo que, contra Platón, el conocimiento en sí mismo del cosmos carece de valor; no hay valor en la pura contemplación; el propósito de la ciencia es mejorar a los hombres.

Me gustaría argüir que, incluso el caso límite, el caso de los epicúreos, se mantiene, en un importante sentido, dentro de los márgenes del modelo platónico. Epicuro es el caso límite, puesto que niega lo más esencial para Platón, a saber, la noción de un orden racional en el cosmos por el que los humanos puedan medirse a sí mismos.

Por el contrario, el camino a la sabiduría es ver a través de esas falsas ilusiones del orden o propósito divino y centrarse en los placeres que ofrece la vida humana. Pero percibir correctamente dichos placeres conlleva percibir el correcto orden de valoración entre ellos. Y tanto aquí como en el cosmos la razón se entiende como la capacidad para percibir el orden que existe; sólo que en este caso límite lo que para el epicúreo percibe la razón en el cosmos es la ausencia de orden, o un orden puramente aleatorio, átomos que navegan sin rumbo en el vacío. En la presente fase del argumento esto puede sonar como pura sofistería. No intento pasar por alto la inmensa diferencia entre la desencantada visión del cosmos de Epicuro y las nociones platónicas del orden. No obstante, la analogía que señalo aparecerá mucho más clara después de haberme centrado en Descartes.

Capítulo 7

«IN INTERIORE HOMINE»

7.1

A mitad de camino entre Platón y Descartes encontramos a Agustín. El punto de vista de Agustín estuvo influido por las teorías de Platón, tal como le fueron transmitidas a través de Plotino. Su encuentro con dichas doctrinas desempeñó un papel clave en su desarrollo espiritual. Cuando finalmente logró percibir a Dios y el alma como inmateriales se liberó de los últimos grilletes de la falsa visión maniquea. A partir de aquel momento, Agustín iba a entender la oposición cristiana entre el espíritu y la carne mediante la ayuda de la distinción platónica entre lo corporal y lo incorpóreo.

Además de esa dualidad, Agustín, por supuesto, asumió también toda la gama de oposiciones relacionadas. También para él la esfera superior fue lo eterno, en contra de lo meramente temporal; lo inmutable en contra de lo continuamente cambiante.

Y asumió también las Ideas. Éstas son ahora los pensamientos de Dios y, por tanto, pueden seguir siendo eternas incluso en este nuevo contexto teísta. Agustín estaba profundamente impresionado por la explicación de la creación del mundo que brinda el *Timeo*, debido a las importantes diferencias con la creencia cristiana ortodoxa. Hizo hincapié en la semejanza y fue uno de los fundadores de la línea de pensamiento cristiano que veía en Platón al «Moisés ático». El Dios cristiano aún puede crear en el modelo de las Ideas puesto que éstas son sus pensamientos, eternos como él. Agustín llega incluso a asumir el sentido platónico-pitagórico de la fundamentación ontológica de la creación en números.[1]

Por lo tanto, la doctrina de la creación *ex nihilo* se empareja con la noción platónica de la participación. Las cosas creadas reciben su forma a través de Dios, mediante su participación en las Ideas. Todo es sólo en la medida en que participa en Dios. Al explicar en térmi-

nos platónicos la noción cristiana de la dependencia ontológica de las cosas, Agustín hace aquí una síntesis (aquí como en todas partes) con sorprendentes nuevas posibilidades. La concepción de un orden de la creación hecho de acuerdo con el pensamiento de Dios, se fusiona con la gran imagen joánica de la creación a través del Verbo y, por tanto, vincula el platonismo con la doctrina central cristiana de la Trinidad. Si todo participa en Dios y a su manera todo es semejante a Dios, entonces el principio clave subyacente en todo es el de la Participación o Semejanza. Pero el arquetipo de la Semejanza con Dios sólo puede provenir de la Palabra del mismo Dios, engendrada por él y de su misma sustancia, es decir, la Segunda Persona de la Trinidad, por quien todas las cosas fueron hechas.

En cualquier caso, independientemente de que esta síntesis funcione o no funcione, Agustín nos ofrece una comprensión platónica del universo como realización externa del orden racional. En último análisis, las cosas deberán entenderse como signos, porque son expresiones externas de los pensamientos de Dios. Todo lo que existe, es bueno (rechaza por completo el error maniqueo); y todo es organizado para el bien. Aquí se presenta otra de esas confluencias cruciales en las que se unen el teísmo judío y la filosofía griega. La afirmación de Génesis 1: «Y vio Dios que era bueno», se enlaza con la doctrina platónica de la Idea del Bien, sólo que ahora el lugar de esa Idea estructuradora de todo lo ocupa Dios (bien sea en la Primera o en la Segunda Persona de la Trinidad). Agustín asume la imagen del sol, central para la exposición de Platón sobre la Idea del Bien en *La república*, que al mismo tiempo alimenta el ser en las cosas y proporciona la luz para verlas; pero ahora Dios es el principio primordial del ser y el conocimiento. Dios es la fuente de luz, y aquí se da otra confluencia que enlaza con la luz del primer capítulo del Evangelio de Juan.

Así pues, el mundo de la creación muestra un orden significativo; participa de las Ideas de Dios. La ley eterna de Dios impone el orden. Insta a los humanos a ver y respetar ese orden.[2] Tanto para Agustín como para Platón, la visión del orden cósmico es la visión de la razón, y en ambos el bien para los humanos implica el percibir y amar dicho orden. Y, de manera similar, para ambos lo que se interpone es la excesiva preocupación humana por lo sensible, por las manifestaciones meramente externas de la realidad superior. El alma ha de volverse; ha de cambiar la dirección de su atención/deseo, ya

que la condición moral del alma depende finalmente de a qué atiende y qué ama. «Nos transformamos en lo que amamos. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios?, entonces yo digo, serás Dios.»[3]

Naturalmente al concordar con Platón en la suprema importancia de la dirección de nuestro amor y atención, Agustín altera el equilibrio entre éstos de forma decisiva. El factor que finalmente será decisivo es el del amor, no el de la atención. Y por eso la doctrina agustiniana de las dos direcciones suele expresarse en la forma de los dos amores, que terminan por identificarse como caridad y concupiscencia. Volveré a ello más adelante.

Por el momento sólo quiero poner de relieve los extraordinarios elementos de continuidad entre esas dos doctrinas. Y esto sólo para señalar la que a mi juicio es la primera diferencia importante: que esa misma oposición entre espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante *es* descrita aquí por Agustín, no precisamente ocasional y periféricamente, sino central y esencialmente, en términos de lo interior/exterior.[4] Por ejemplo, en *De Trinitate*, XII.1 distingue entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre exterior es lo corporal, lo que tenemos en común con las bestias, incluyendo los sentidos y el almacenaje en la memoria de imágenes de las cosas externas. El interior es el alma. Y para Agustín, ésta no es simplemente una manera de describir la diferencia. En cierto sentido es lo más importante para los propósitos espirituales, porque la senda que conduce desde lo más bajo a lo más alto, el vuelco clave en la dirección, pasa a través del hecho de que prestemos atención a nosotros mismos como *seres interiores*.

Dejemos que una sola línea represente muchas: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas» («No salgas afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior»).[5] Agustín está siempre llamándonos hacia dentro. Repite una y otra vez que lo que necesitamos está «intus». ¿Por qué esta notable diferencia con Platón?

La respuesta más breve es porque el sendero que lleva a Dios está dentro. No obstante, para nuestro propósito es sumamente valioso desplegar esta respuesta más extensamente.

Antes he señalado el paralelo entre Dios y la Idea del Bien, en el que ambos proporcionan el principio clave del ser y el conocimiento; y ambos se representan con la misma imagen central del sol. Parte del impacto de esta imagen en las dos filosofías se debe a que es de

hecho muy difícil, y en cierta manera imposible, contemplar directamente la realidad suprema. Pero en Platón descubrimos este tan elevado principio observando el ámbito de objetos que organiza, es decir, el campo de las Ideas. Lo que antes vimos en la imagen del ojo del alma es la doctrina de que no es necesario recurrir a la fuerza de la mirada, más bien se trata de *volverla*. Lo decisivo es encarar el campo correcto. Puede que tengamos que luchar por elevarnos hasta ella, pero la lucha en sí es sobre la dirección de nuestra mirada.

También, según Agustín, a Dios puede conocérsele más fácilmente a través del orden que ha creado, y en algún sentido no puede conocérsele nunca directamente, salvo quizás en la rara condición del éxtasis místico (tal como lo experimentó, por ejemplo, Pablo en el camino de Damasco). Pero la principal ruta hacia Dios no se halla a través de la esfera de los objetos sino «en» nosotros mismos. Y esto es así porque Dios no es sólo el objeto trascendental, o únicamente el principio de orden de los objetos más cercanos que tratamos de ver. Dios es también, y para nosotros primordialmente, el apoyo básico y el principio subyacente en nuestra capacidad cognitiva. Dios no es solamente lo que anhelamos ver, sino lo que potencia el ojo que ve. Así, la luz de Dios no está sólo «ahí fuera», iluminando el orden de ser, como en Platón; es también una luz «interior». Es la luz «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Juan 1,9).* Es la luz del alma. «Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est» («Hay una luz que percibimos por el ojo; otra por la que el ojo es capaz de percibir; esa luz que manifiesta [las cosas exteriores] está ciertamente dentro del alma»).[6] El enlace entre la metáfora de la luz en Platón y la de san Juan ha provocado un importante giro.

Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer; es allí donde se encuentra a Dios. Esto empieza a justificar que utilice el lenguaje de la interioridad. Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva.

Pero dicho de esa manera subestima el caso. Hay una forma menos radical de volverse al yo que ya fue un tema relativamente co-

* Las citas bíblicas reproducen el texto de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, ed. revisada, 1977.

mún entre los antiguos moralistas. Foucault ha señalado la importancia del tema del «cuidado de sí mismo» («the care of oneself»).[7]* El llamamiento a una vida moral superior se expresaría en términos de una llamada a restar importancia a las cosas externas que generalmente suelen ser importantes para las personas: la riqueza, el poder, el éxito, el placer; y preocuparse más por la propia condición moral. Pero aquí el «cuidado del yo» significa algo así como el cuidado del alma propia. El motivo para dicho llamamiento es el de resaltar la necedad que supone preocuparse mucho por el estado, por ejemplo, de la propiedad que uno posee, y no preocuparse en absoluto de la salud del alma. Esto guarda una analogía con el comentario que hoy se haría a un atareado ejecutivo que trabaje hasta sobrepasar sus propios límites: «¿Para qué empeñarte en conseguir una fortuna si terminas por sufrir un infarto?». Este consejo también se expresaría en términos de «cuida de ti mismo».

Dicho mandato va dirigido a asumir una postura reflexiva, pero no una radicalmente reflexiva. La postura se radicaliza (éste es un término que deseo introducir aquí) cuando lo que más nos importa es la adopción del punto de vista de la primera persona. Quizá sería necesario explicar un poco más este punto en vista del lugar que ocupará en mi argumento.

El mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o pensado por mí, o tiene significado para mí. El conocimiento y la conciencia son siempre los del agente. Lo que se omitiría en un inventario del mundo llevado a cabo en uno de los lenguajes más «objetivos» con que contamos, por ejemplo, el de las ciencias naturales avanzadas, que intentan ofrecer una «visión desde ninguna parte», sería precisamente el hecho de que el mundo es experimentado *por* los agentes o bien que existe algo que sería como una especie de agente experimentador.[8] Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de refle-

* «Care of...» o «caring of...» puede traducirse por «cuidado de...» o «preocupación por...». «Caring about...» se traduce por «preocupación por...». El texto recoge indistintamente las dos acepciones. (*N. de la t.*)

xividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona.

Es obvio que no toda reflexividad es radical en este sentido. Si presto atención a la herida de mi mano, o comienzo (con retraso) a pensar acerca del estado de mi alma en vez de pensar acerca del éxito mundano, ciertamente me estoy preocupando por mí mismo, pero aún no radicalmente. No me centro en mí mismo como agente de la experiencia para hacer de ella mi objeto. Asimismo es posible meditar en términos generales sobre la existencia de una dimensión de la experiencia, como he hecho en el párrafo anterior, sin adoptar el punto de vista de la primera persona, en cuyo caso hago de *mi* experiencia mi objeto. La reflexividad radical destaca una especie de presencia ante sí mismo, inseparable del hecho de que uno sea el agente de la experiencia, algo cuyo acceso, debido a su propia naturaleza, es asimétrico: existe una diferencia esencial entre manera en que yo experimento mi actividad, mi pensar y mi sentir y la manera en que lo haces tú o cualquier otra persona. Eso es lo que hace de mí un ser que puede hablar de sí mismo en primera persona.

El llamamiento a cuidarse uno mismo, bien partiese de un sabio antiguo o bien se dirigiese a un ejecutivo moderno, no es un llamamiento a la reflexividad radical. Es una llamada a que nos preocupemos por la salud de algo muy importante (el alma para los antiguos, el cuerpo para los modernos), en vez de absorbernos por completo en los avatares de algo mucho menos importante (la propiedad o el poder). Pero, en cualquier caso, a donde lleva a centrarnos, es decir, en las causas y constituyentes de la salud y la enfermedad (psíquica o corporal), no guarda ninguna relación especial con el punto de vista de la primera persona. Así, hoy contamos con una ciencia relacionada con lo que es estar sano, disponible impersonalmente y cuya comprensión no requiere en ningún sentido que asumamos la postura de la primera persona. Algo similar podría inferirse con respecto a la sabiduría de los antiguos en lo concerniente al alma. Naturalmente la identidad del conocedor y de lo conocido es muy relevante para el *cuidado* del alma/cuerpo en cuestión: la importancia de este llamamiento es que pone de relieve lo absurdo de mi falta de cuidado del alma (o del cuerpo). Pero esta identidad carece de importancia en lo que respecta a aprender o a definir qué es lo que implica cuidar de ese alma (o cuerpo).

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad

fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.

Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental. El paso fue decisivo, puesto que ciertamente hemos concedido mucha importancia al punto de vista de la primera persona. La tradición epistemológica desde Descartes, y todo lo que de ella ha fluido en la cultura moderna, ha hecho que este punto de vista sea fundamental, hasta el punto de aberración, cabría añadir. Ha ido tan lejos como para generar la idea de la existencia de un ámbito especial de objetos «internos» que sólo son asequibles desde este punto de vista; o la noción de que el lugar en que se sitúa el «yo pienso» está, de alguna manera, fuera del mundo de las cosas que experimentamos.

Por un lado, para quienes criticamos la tradición epistemológica moderna, pudiera parecer que Agustín es responsable de muchas cosas. Y, por otro, para quienes siguen prisioneros de esa tradición (y las dos clases se solapan considerablemente), podría resultar difícil apreciar su alcance, puesto que tendemos a considerar *toda* reflexividad como radical. Pero en algún sitio entre esas dos reacciones se halla la justa apreciación del cambio que introdujo. Hizo que el vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona fuera crucial para acceder a una condición superior (puesto que, efectivamente, es un paso en el camino que nos lleva de vuelta a Dios) y con ello inauguró una nueva línea de desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental.

Como reacción en contra de lo que de este modo hemos devenido, particularmente a través de las formas reificadas y autocentradas del subjetivismo moderno, podríamos desestimarlo; o, dado el aprisionamiento en que nos tiene el subjetivismo moderno, podríamos no percatarnos de ello. Pero es necesario rescatar a Agustín de la identificación tanto con sus sucesores como con sus predecesores. Y eso es lo que trato de hacer al situarlo entre Platón y Descartes. Agustín da el paso hacia la interioridad, como he dicho, porque es el

paso hacia Dios. La verdad mora dentro, como vimos antes, y Dios es Verdad. Una de las maneras en que se manifiesta es en nuestro intento de probar la existencia de Dios. Agustín nos ofrece esa prueba en el diálogo *El libre albedrío*, libro II. Intenta demostrar a su interlocutor que hay algo superior a la razón que, por consiguiente, merece ser llamado Dios. La prueba plantea la noción de que la razón reconoce la existencia de una verdad que es criterial para ella, el parámetro por el que se regula, que no parte de su creación, sino que la sobrepasa y es común a todos.

Uno puede imaginar lo que sería plantear una prueba de esta naturaleza sin recurrir al punto de vista de la primera persona. Hoy, por ejemplo, alguien podría argüir la existencia de parámetros intersubjetivos vinculantes sobre las bases de lo que en realidad aceptamos en el argumento. La prueba pondría de manifiesto nuestros hábitos de discurso, los parámetros a que apelamos y los que aceptamos. Dicha clase de argumento es habitual entre los seguidores de Wittgenstein. Agustín, sin embargo, conduce su argumento reflexivamente. Apela a nuestra experiencia de pensar en primera persona.

Así, comienza por demostrar a su interlocutor que éste sabe algo, que capta alguna verdad. Agustín piensa que ha de responder al escéptico, porque el argumento supremo de que nuestros juicios de verdad reposan en parámetros vinculantes para todos los que razonan se desequilibraría si el escéptico pudiera demostrar que en realidad no sabemos nada. Pero para demostrar que sabemos algo, Agustín da un paso protocartesiano decisivo: demuestra a su interlocutor que *él* no puede dudar de su propia existencia, puesto que «si tú no existieras sería imposible engañarte».[9] Como observa Gilson, Agustín utiliza frecuentemente este protocogito.[10]

La utilización que hace Agustín de ello es muy diferente de la que luego haría su ilustre sucesor; no tiene tan suprema importancia, ni a él le preocupa tanto establecer el dualismo mente-cuerpo, algo que, a su juicio, no era demasiado necesario argumentar.[11] Pero lo que hace, además de proporcionarnos al menos una verdad que nos demuestra a nosotros mismos, es situarnos en el punto de vista de la primera persona. Un rasgo de esa certeza es el que sea una certeza *para mí*; estoy seguro de mi existencia: la certeza es contingente con el hecho de que el conocedor y el conocido son lo mismo. Es la certeza de la autopresencia. Agustín es el inventor del argumento que conocemos como «cogito», porque Agustín fue el primero en asu-

mir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona.

Una vez que ha demostrado a su interlocutor que él sabe que él existe, de hecho, que él vive, y que él posee inteligencia, Agustín hace que acepte que entre esos tres existe una jerarquía. Algo que existe y vive es superior a algo que simplemente vive, y algo que además tiene inteligencia es superior en mayor medida. El fundamento para esto es que en cada caso lo superior incluye lo inferior además de a sí mismo. Pero más adelante introduce otro fundamento para la superioridad, esta vez permitiéndonos demostrar la superioridad de la razón sobre el sentir: que lo superior es juez de lo inferior. Con la razón determinamos lo verdaderamente fidedigno de nuestra experiencia sensible. Lo que juzga debe ser superior; por tanto, la razón es reina. Nada en la naturaleza humana es superior a la razón.[12]

Éste es el principio que nos permitirá demostrar que existe algo superior a la razón. Para llevarnos a esa conclusión, Agustín demuestra que el acto individual de pensar o sentir hace referencia a un mundo de objetos comunes. Las cosas del mundo que percibimos por los sentidos son ejemplos de esas realidades comunes. No obstante, existen objetos comunes, asequibles a todos los que razonan, que son superiores en mayor medida. Las verdades de números y sabiduría son de esta índole (para Agustín, como buen platónico, éstas van íntimamente entrelazadas). Existen verdades de sabiduría, tales como que los humanos deben vivir justamente, o que los peores han de sujetarse a los mejores, o que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal y lo inviolable mejor que lo violable.[13] Éstas no son verdades que cada persona construya por sí misma; representan criterios comunes. No las juzgamos ni preguntamos, por ejemplo, si lo eterno debe ser superior a lo temporal, o si siete más tres deben sumar diez; no cabe duda de que lo eterno es superior y de que diez es la suma. «Simplemente por saber que esas *verdades* son verdades uno no las examina con miras a corregirlas, sino que se alegra de haberlas descubierto... En la mente juzgamos conforme a la verdad como criterio, mientras que no podemos juzgar a la verdad de ninguna otra manera.»[14] De ahí que veamos que existe algo superior a la mente humana. *QED*: Dios = existe la verdad.

Más aún, esta verdad es una realidad común, incluso en un sentido más profundo los objetos que vemos y tocamos. Porque, a diferencia de éstos —quizá tengamos que ir a empellones para lograr ver-

los bien, o tengamos que empujar a los demás para poder tocarlos—, la verdad puede ser disfrutada por todos a la vez. De esta provisión, quienes toman siempre dejan otro tanto igual para los demás.[15]

La prueba de la existencia de Dios en Agustín es una prueba desde la experiencia del saber y razonar de la primera persona. Soy consciente de percibir y pensar y al reflexionar sobre ello me hago consciente de que depende de algo que lo sobrepasa, algo común. Pero esto provoca un nuevo examen que no sólo abarca los objetos del conocimiento, sino también los propios parámetros a los que la razón se acoge. Así pues, reconozco que esta actividad que es mía, se fundamenta en algo y presupone algo que es superior a mí, algo que he de apreciar y reverenciar. El camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto.

No obstante, podría parecer extraño que Agustín se tome tantas molestias para establecer la existencia de criterios superiores, comunes a todos los pensantes, algo que ya Platón expone en las Ideas. ¿Lo hace simplemente porque piensa que debe afrontar un mayor desafío escéptico? Con nuestros ojos poscartesianos así es como tendemos a ver las cosas. Pero pensar que ésa era la mayor preocupación agustiniana es suponer que en su época el desafío escéptico se planteaba de la misma manera en que hoy nos es familiar: ¿cómo es posible sobrepasar la experiencia de la primera persona y concluir para un mundo que está ahí fuera? Pero ésta no era la forma en que se planteaba el reto, ni la manera en que se hubiera pensado responder a él, antes de Agustín. La relación de causación histórica parece más bien la opuesta: la idea de tomar el escepticismo como una cuestión de si es o deja de ser posible sobrepasar «mi» mundo interior responde mucho más a la revolución que dio comienzo con Agustín, pero cuyos frutos se cosecharon muchos siglos después.

Al parecer, las razones que llevaron a Agustín por ese camino más bien apuntan a que su preocupación era demostrar que Dios no sólo se encuentra en el mundo sino también, y más esencialmente, en los propios fundamentos de la persona (como se diría en lenguaje moderno); Dios se halla en la intimidad de la autopresencia. Dios como Verdad nos proporciona los criterios, los principios del juicio correcto. Pero no nos los ofrece mediante el espectáculo de un mundo organizado por las Ideas sino más básicamente a través de la «luz incorpórea... por la cual se iluminan las mentes para que seamos capaces de juzgar justamente todas las cosas».[16]

La idea de que Dios se encuentra dentro surge con más fuerza en la explicación que ofrece Agustín de la búsqueda del autoconocimiento. El alma está presente ante ella misma, pero podría fracasar rotundamente en el intento de conocerse; podría equivocarse profundamente acerca de su propia naturaleza, al igual que Agustín pensaba que él había errado mientras fue maniqueo. Así pues, cabría que buscáramos conocernos aunque no supiéramos por dónde empezar ni fuéramos conscientes de habernos encontrado, a menos que tuviéramos una cierta comprensión de nosotros mismos. Agustín se enfrenta al problema de cómo poder al mismo tiempo saber y no saber, como hiciera Platón en el *Menón*, y lo dirime con un recurso similar (y obviamente derivado), a la «memoria».

Pero la «memoria» de Agustín es en buena medida diferente de la de Platón. En su filosofía madura, Agustín se separa por completo de la concepción de una visión original de las Ideas, crucial en la teoría de Platón. De hecho, el concepto de Agustín se extiende y llega hasta abarcar temas que no tienen nada que ver con la experiencia pasada, incluyendo precisamente esos principios del orden inteligible que estoy estudiando y que de alguna manera están en nosotros, en el sentido de que somos capaces de formularlos y explicarlos aun cuando no se nos hayan presentado antes explícitamente. Agustín, al apropiarse de la noción platónica de la memoria y cortarla de raíz en la teoría de la experiencia prenatal (una doctrina difícil de encajar con la ortodoxia cristiana), desarrolla las bases para lo que luego sería la doctrina de las ideas innatas. Muy dentro de nosotros anida la comprensión implícita, que hemos de pensar muy profundamente para que, se nos revele en una formulación explícita y consciente. Ésa es nuestra «memoria». Y es en ella donde reside la captación implícita de lo que somos, lo cual nos guía en la travesía desde la autoignorancia original y la lamentablemente distorsionada descripción de nosotros mismos, hasta el verdadero autoconocimiento.

Pero, ¿qué hay en la base de la memoria? Como su raíz, constituyendo dicha comprensión explícita, está el Señor interior, la fuente de luz que ilumina a cada hombre que viene al mundo, Dios. Y así, al terminar su búsqueda de sí misma, si llega hasta el final, el alma encuentra a Dios. La experiencia de ser iluminada por otra fuente, de recibir los parámetros de la razón desde más allá de nosotros mismos, que la prueba de la existencia de Dios ya ha revelado, se percibe mucho como la experiencia de la interioridad. O sea, es en este

paradigmático acto de primera persona donde yo procuro hacerme presente a mí mismo más plenamente, realizar en todo su alcance el potencial que reside en el hecho de que el conocedor y lo conocido somos uno, donde yo llego más contundentemente a la conciencia de que Dios está por encima de mí.

El alma encuentra a Dios en la raíz de la memoria. Y así se puede decir que el alma «recuerda a Dios»: Agustín otorga un nuevo significado a una antigua expresión bíblica. Cuando me vuelvo hacia Dios escucho lo que anida en lo más profundo de mi «memoria»; y así se recuerda al alma «que vuelva hacia el Señor como hacia la luz por la cual fue tocada de algún modo, incluso cuando estaba alejada de él».[17]

Pero el camino interior lleva hacia arriba. Cuando llegamos a Dios, la imagen del lugar se hace múltiple y multifacética. En un importante sentido, la verdad *no* está en mí.[18] Veo la verdad «en» Dios. Al darse el encuentro, tiene lugar una inversión. Adentrarme en la memoria me conduce más allá.

Aquí se presenta un caso notable en el que Agustín construye sobre la doctrina platónica para un propósito nuevo. Para Platón en el *Menón*, la doctrina del recuerdo, además de responder a la difícil cuestión de cómo saber qué es lo que se busca, subraya la tesis de que el conocimiento de las Ideas no se nos infunde mediante la instrucción. La capacidad está ahí. Agustín asume este punto. Hablando con propiedad, no es que se nos enseñen los principios de la razón; el maestro simplemente despierta los principios que están dentro de nosotros. Pero, mientras que para Platón lo de «dentro» era solamente un camino que llevaba a un «antes», para Agustín es la senda que conduce a lo «alto» y tan indispensable como el camino fue allá. Como dice Gilson, la senda de Agustín es la que «conduce de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior».[19]

Así pues, llegamos a Dios interiormente. La clara diferencia entre las imágenes de Agustín y las de Platón, pese a la continuidad en la teoría metafísica, reside en una importante diferencia de doctrina. Agustín retira el enfoque centrado sobre los objetos que conoce la razón, el campo de las Ideas, y lo dirige a la actividad de procurar conocer lo que cada uno de nosotros lleva dentro de sí; y nos hace conscientes de ello en una perspectiva de primera persona. Al final del camino vemos que Dios es la fuerza que sustenta y dirige dicha actividad. Captamos lo inteligible no sólo porque el ojo de nuestra

alma se dirija a ello, sino primordialmente porque vamos dirigidos por el Señor interior.

Dios está tras el ojo como el Uno cuyas Ideas el ojo se esfuerza por vislumbrar con claridad. Se encuentra en la intimidad de mi autopresencia. De hecho, está más cerca de mí que yo mismo, aunque esté infinitamente por encima de mí; él es «interior intimo meo et superior summo meo».[20] Puedo pensar a Dios como el principio más fundamental que ordena dentro de mí. Como el alma anima el cuerpo, así Dios al alma. La vivifica. «Como el alma es la vida de la carne, así Dios es la vida bendita del hombre.»[21]

Esta doctrina es la base de los intentos de Agustín de discernir la imagen de la Trinidad en el alma y su actividad.[22] La primera trinidad es la de la mente, el conocimiento y el amor (*mens, notitia et amor*). La mente consigue conocerse a sí misma y, al hacerlo, se ama a sí misma. La misma idea básica está tras la segunda trinidad, la de la memoria, la inteligencia y la voluntad (*memoria, intelligentia et voluntas*). En ésta el movimiento básico de la trinidad en el alma resulta aún más claro. La «memoria» es el conocimiento implícito que el alma tiene de sí misma. Algo está en mi memoria cuando lo sé, aun cuando no piense en ello ni me centre en ello. Pero para hacer de ello conocimiento pleno y explícito he de formularlo. En el caso específico del alma, el latente conocimiento verdadero que tengo de mí mismo estará revestido de toda suerte de imágenes falsas. Para disipar esas apariencias distorsionadas y llegar a la verdad, he de sacar a la superficie el conocimiento implícito que está dentro (y que también llega desde arriba). Éste llega en la palabra (*verbum*) que formulo interiormente, y ello constituye la *intelligentia*. Pero comprender mi verdadero yo es amarlo, y así, con la *intelligentia* llega la voluntad, y con el autoconocimiento, el amor a uno mismo.

No hace falta subrayar el paralelismo con la doctrina cristiana de la Trinidad, en particular con el Padre que engendra el Verbo. No obstante, lo que para nuestro propósito resulta aquí sorprendente es que el hombre se muestre a sí mismo más claramente como imagen de Dios en su autopresencia interior y amor a sí mismo. Ésta es una clase de conocimiento en la cual el conocedor y lo conocido son uno, aunados por el amor, que refleja más plenamente Dios en nuestras vidas. Y, de hecho, la imagen de la Trinidad en nosotros es el proceso por el cual procuramos completar y perfeccionar esta autopresencia y autoafirmación. Nada muestra más claramente que esas

imágenes de la Trinidad cómo la interioridad agustiniana enlaza con la reflexividad radical, y con ellas también empieza a parecer más claro cuán esencialmente entrelazada está dicha doctrina con la concepción agustiniana de la relación del hombre con Dios.

La mejor forma de ver esto es relacionando esta doctrina con otra de las importantes diferencias con respecto a Platón. Antes he mencionado que Agustín también ve el alma potencialmente orientada en dos direcciones, hacia lo superior e inmaterial, o hacia lo inferior y sensorial. Y esas dos direcciones de la atención son también dos direcciones del deseo. Agustín habla de dos amores. Pero dentro de esta similitud con Platón se gesta una enorme diferencia en la manera en que se relacionan el conocer y el amar. En Agustín, quizás inevitablemente como pensador cristiano, hay una noción de la voluntad más desarrollada. Mientras que para Platón el deseo del bien está en función de cuánto sabemos de él, para Agustín la voluntad no depende simplemente del conocimiento.

Dos importantes cambios subyacen en el desarrollo de la doctrina de la voluntad y los dos fueron completados por los sucesores de Agustín. El primero ya había sido introducido por los pensadores estoicos que otorgaron un lugar central a la capacidad humana de dar o retener el consentimiento, o de elegir. Los humanos tendrán los mismos impulsos sensuales (*hormētikai phantasiai*) que los animales, alega Crisipo, pero no están forzados a satisfacerlos. Son capaces de dar o retener el consentimiento a aquello hacia lo que les impelen los impulsos. El sabio entiende que hay que resistir el dolor y no se apresura a buscar alivio a cualquier precio. No somos amos de nuestras *phantasiai*, pero controlamos nuestra intención racional «teniendo todo en cuenta» (*synkatathesis*). Mucho más tarde Epicteto desarrollará una doctrina similar utilizando el término aristotélico *prohairesis*, que podríamos traducir por «opción moral». En lo que los impulsos puedan inmiscuirse está más allá de nuestro poder, pero mi *prohairesis* está totalmente bajo mi control. Charles Kahn cita este pasaje de los *Discursos*:[23] «El tirano dice: "Te encadenaré". "¿Qué dices? ¿Encadenarme? Pondrás grillos en mi pierna, pero ni siquiera Zeus puede conquistar mi *prohairesis*."».

El hecho de singularizar esta capacidad de elegir o consentir es una fuente para la noción de la voluntad que está en vías de desarrollo y ya demuestra un importante cambio de perspectiva al considerarla como la facultad humana clave. Lo moralmente crucial en no-

sotros no es solamente la naturaleza universal ni el principio racional que compartimos con los demás, como lo fuera en Platón y Aristóteles, sino que ahora también está el poder de consentir, un poder que en cada caso es esencialmente mío (*jemeinig*, tomando el término de Heidegger). La sensibilidad moral cristiana occidental se apropió de esta faceta del pensamiento estoico y la acentuó. Partiendo de ella se puede desarrollar la idea de que la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad. Más tarde veremos la importancia que adquirió esta demanda en el primer período moderno.

El segundo cambio surge de la perspectiva cristiana y recibe de Agustín su formulación paradigmática. Postula que los humanos estamos capacitados para dos disposiciones morales radicalmente diferentes. La teoría teleológica de la naturaleza subyacente en la filosofía moral griega supone que todos estamos motivados por un amor al bien, que podría desviarse hacia el mal a causa de la ignorancia (una idea que Platón atribuye a Sócrates) o mediante una instrucción deformadora y los malos hábitos (Aristóteles). La doctrina agustiniana de los dos amores permite la posibilidad de una disposición radicalmente perversa que nos haga incluso volver la espalda al bien que vemos. De hecho, precisamente es ésa la situación en la cual nos encontramos debido al pecado de Adán. La voluntad ha de curarse a través de la gracia antes de poder funcionar plenamente en el modelo socrático.

En el nuevo desarrollo de la doctrina de la voluntad en la cristiandad occidental y su sucesiva cultura se entretejen esas dos ideas centrales, no sin cierta tensión y dificultad: la voluntad como capacidad de conferir o negar, considerándolo todo, nuestro consentimiento o elección; y la voluntad como disposición básica de nuestro ser. Según la primera faceta decimos que las personas tienen fuerza de voluntad o que tienen una voluntad débil; de acuerdo con la segunda, decimos que tienen buena o mala voluntad.

Ambos cambios complican el más simple modelo «socrático» según el cual siempre actuamos guiados por el bien que vemos; y sobre todo, el segundo introduce un potencial conflicto entre la visión y el deseo. Esto no quiere decir que la voluntad sea declarada totalmente independiente del conocimiento, o que Agustín considerara la posibilidad de que pudiéramos ver la gloria de Dios con toda claridad sin que respondiéramos a ella con amor. Ese caso límite, claro está, lo ex-

pone la leyenda judeocristiana de Lucifer, pero la teología cristiana nunca ha atribuido tal poder a los humanos. Sin embargo, ello significa que en la zona en que vivimos, la de los deseos contrarios y la comprensión parcial, la voluntad es tanto la variable independiente que determina lo que podemos conocer como la dependiente, configurada por lo que vemos. La causalidad es circular, no lineal.

Para las teorías lineales que dimanan de Sócrates, al igual que para los racionalistas modernos, el fenómeno de la debilidad de la voluntad, la *akrasia*, es un importante problema intelectual; para Agustín no representaba un problema, sino más bien la crisis central de la experiencia moral. De ahí su afán por apropiarse del pasaje de la epístola de san Pablo a los Romanos (7,19-25): «Porque no hago el bien que quiero sino que obro el mal que no quiero», como relata en las *Confesiones*.[24] Como podemos ver, en la perspectiva cristiana de Agustín la perversidad de la voluntad nunca llega a explicarse suficientemente debido a nuestra falta de intuición del bien; por el contrario, nos obliga a actuar por debajo y en contra de nuestra intuición impidiendo que sea más plena y pura.

Esa perversidad se describiría como la pulsión a ocupar el centro del mundo, a relacionar todo con nosotros mismos, a dominar y poseer las cosas que nos rodean. Esto es, al mismo tiempo, tanto causa como consecuencia de una suerte de esclavitud, una condición por la cual estamos dominados, presos de nuestras propias obsesiones y de la fascinación por lo sensible. Así pues, vemos que el mal no se explica simplemente por la ausencia de visión, sino que también implica algo en la dimensión del sentido que el alma tiene de sí misma. La reflexividad es central en la comprensión moral.

Pero esto no es todo. Si la reflexividad fuese solamente fuente del mal, entonces el remedio sería sencillamente alejarse del yo para ser absorbido por completo en las Ideas impersonales. Relacionar el yo con el mal y el sufrimiento también puede conducirnos en esa dirección, como enseña la doctrina budista. Pero para Agustín el mal no radica en la reflexividad; al contrario, es en la autopresencia más plena donde mostramos con más claridad la imagen de Dios. El mal se da cuando dicha reflexividad se encierra en sí misma. La salvación se produce cuando se abre de par en par, no para ser abandonada, sino para reconocer su dependencia de Dios.

Y así el descubrimiento que disipa la perversidad de la voluntad y por el cual se posibilita la rectificación de esa misma perversidad se ha-

lla en la dependencia de Dios en la intimidad de nuestra presencia ante nosotros mismos, en la raíz de las fuerzas que son más nuestras. Aquí vemos que el acento en la reflexividad, en la senda interior, no es sólo para beneficio de los intelectuales empeñados en probar la existencia de Dios; la verdadera esencia de la piedad cristiana es sentir esa dependencia de Dios en lo más profundo de mi ser. Y, exactamente igual que en la perversa condición de pecado, el deseo del bien es mucho menor que nuestra intuición; al girarnos hacia Dios, nuestro amor a él sobrepasa la medida de cualquier orden, por bueno que sea. Tratándose de Dios, la medida correcta es el amor sin medida.[25] Así, tanto para mejor como para peor, la voluntad salta sobrepasando el deseo apropiado a un cosmos ordenado para el Bien. Hay algo gratuito en el amor y en la negativa a amar; y esto, claro está, está en el corazón de la perspectiva judeocristiana. Emparenta con la gratuita creación del mundo por Dios, tan crucialmente diferente de su análoga en Plotino, la emanación de lo inferior desde lo superior, siguiendo su propia esencia.

Cabría decir que allí donde para Platón el ojo cuenta con la capacidad de ver, para Agustín ha *perdido* esa capacidad. Ésta ha de ser restaurada por la gracia. Y lo que hace la gracia es abrir el hombre interior a Dios, que nos capacita para ver que el tan alabado poder del ojo es en realidad el de Dios.

7.2

Así pues, vemos la importancia que para Agustín posee el lenguaje de la interioridad. Representa una doctrina fundamentalmente nueva de los recursos morales, en la cual la ruta hacia lo superior pasa por el interior. En esta doctrina la reflexividad radical asume un nuevo estatus, porque es el «espacio» donde encontramos a Dios, donde efectuamos el vuelco desde lo inferior a lo superior. En la doctrina de Agustín la intimidad de la autopresencia es santificada, por así decirlo, con consecuencias de inmenso alcance para toda la cultura occidental. La siguiente exclamación tomada de las *Confesiones* resume conmovedoramente la piedad agustiniana: «Dios es la luz de mi corazón, y el pan que alimenta mi alma y la fuerza que aúna mi mente con mis pensamientos más íntimos».[26]

Algunas de las consecuencias son muy relevantes para entender a Descartes y la transposición que éste obró en la tradición agustinia-

na. Agustín origina la vertiente de la espiritualidad occidental que busca la certeza de Dios en el interior. Contamos con una cierta familia de «pruebas» sobre la existencia de Dios cuya forma básica es típicamente agustiniana. Su común *démarche* es algo así como esto: la experiencia que poseo de mi pensamiento me pone en contacto con la perfección que es, al mismo tiempo, condición esencial de dicho pensamiento y también va más allá de la finitud de mi alcance y mi capacidad para obtenerla. Por lo tanto, debe existir un ser superior de quien todo esto depende, es decir, Dios. En la versión que hemos examinado de Agustín, la perfección en cuestión es la de la verdad eterna e inmutable que opera como parámetro común para nuestro pensamiento; lo que, al mismo tiempo, es algo esencialmente presupuesto en ese pensamiento nuestro y, sin embargo, sostiene Agustín, manifiestamente no es su producto.

Pero el famoso (o infame) argumento ontológico de Anselmo, que Descartes elabora, también puede entenderse básicamente como prueba «agustiniana». Aquí partimos de la idea en la mente, la idea del ser más perfecto. Pienso que aquí la intuición subyacente es que no se trata de una idea que simplemente tengamos, sino que ha de ocurrírsenos. La noción de que la idea debe ocurrírsenos es la intuición propiamente «agustiniana». Sólo es posible comprendernos a nosotros mismos percibiéndonos como si estuviéramos en contacto con la perfección que reside más allá de nosotros. Pero si la idea ha de ser, entonces la realidad ha de existir, porque la noción de un ser más perfecto carente de existencia es una contradicción. El hecho de que esta última parte del argumento sea escasamente convincente no debería impedir que comprendamos el tipo de actitud espiritual en que se sostiene.

Y el mismo espíritu habita en la prueba de Descartes en la tercera Meditación. En mí mismo encuentro la idea de un ser que es «souverainement parfait et infini». Pero ésta no es una idea que podría no tener, comprendiéndome a mí mismo como me comprendo. O sea, no sería posible que comprendiéndome a mí mismo ante todo como finito, luego construyera con mi propia capacidad de concepción la idea de un ser que representaría la negación de mí mismo y que, por tanto, sería infinito. Todo lo contrario, funciona al revés, Yo no tendría la noción de mí mismo como finito si antes no hubiera sido introducida en mí la idea de la infinitud y perfección. Pero entenderme a mí mismo dubitativo y deficiente es percibirme carente en algún

aspecto y, por tanto, finito e imperfecto. Así pues, los modos más básicos de la autocomprensión presuponen la idea de infinitud. «Porque, ¿cómo sabría que dudo y deseo, o sea, que carezco de algo y no soy perfecto, si no tuviera en mí mismo la idea de un ser más perfecto que yo y no reconociera los defectos de mi naturaleza al compararme con él?»[27]

Esto es lo que antes he descrito como la *démarche* básicamente agustiniana: sólo puedo comprenderme a mí mismo a la luz de una perfección que sobrepasa con mucho mis capacidades. ¿Cómo llega a proyectarse esa luz sobre mi pensamiento? No está a mi alcance haberla producido, argumenta Descartes; así pues, debe proceder de un ser que verdaderamente disfruta de dichas perfecciones.

En cierto modo cabría contrastar el temple de estas pruebas agustinianas con las formuladas por Tomás de Aquino. Este último argumenta sobre Dios a partir de la existencia de una realidad creada (o desde lo que las pruebas demuestran que es una realidad creada). Pasan, por así decirlo, a través del ámbito de los objetos. La prueba agustiniana transita a través del sujeto y a través de los innegables fundamentos de su presencia ante sí mismo. Descartes no estuvo solo al adoptar el camino agustiniano, en el umbral de la era moderna. En un cierto modo cabría apreciar esos dos siglos, el XVI y el XVII, como un período de inmenso florecimiento de la espiritualidad agustiniana a través de todas las diferencias confesionales; florecimiento que continúa por sus propios derroteros hasta la Ilustración, como ilustra ampliamente el caso de Leibniz. De hecho, argumentaré que su impacto sigue vigente hoy en día, y que en cierto sentido emparenta con la perspectiva e identidad de los modernos. Pero eso será más adelante.

Por el momento quiero traer a colación unos cuantos puntos más en los que Agustín anticipa a Descartes. Ya he hablado de las muchas formulaciones de una especie de protocogito. No obstante, lo que también es interesante señalar es que Agustín no sólo utiliza el vocablo, sino que también lo singulariza en sus comentarios. Centrarme en el acto de pensar es prestar atención no sólo al orden de las cosas que trato de *encontrar* en el cosmos, sino también al orden que yo *construyo* mientras me afano en sondear las profundidades de la memoria y discernir mi verdadero ser. Agustín reflexiona en las *Confesiones* acerca de cómo «es necesario repensarlas [las ideas] otra vez en este lugar —pues no es posible localizarlas en otro—. En otras

palabras, cuando se han dispersado, he de recogerlas de nuevo para poder conocerlas. Tal es la derivación del verbo *cogitare*».[28]* Y continúa señalando el vínculo etimológico entre *cogitare* y *cogere* = «coger» o «recoger». Esta comprensión del pensamiento como si fuese una especie de asamblea interna u orden que construimos será utilizada de un modo revolucionario por Descartes.

Existen, además, otros puntos de anticipación. Como he apuntado antes, la concepción de las ideas innatas ya se encuentra en germen en la «memoria» agustiniana: incluso llega a utilizar la imagen del anillo cuyo sello permanece en la cera.[29] Y también la idea de que el alma se conoce mejor a sí misma que el cuerpo. E incluso el argumento (malo) de que el alma debería eliminar de su idea de sí misma todo lo procedente de los sentidos, puesto que lo conoce de forma diferente de como se conoce a sí misma, ya anticipa un célebre razonamiento cartesiano.

No obstante, pese a todo, Descartes realiza un cambio revolucionario. Y la transformación en la doctrina de los recursos morales desde Agustín a Descartes no es menos trascendental que la que Agustín forjó con respecto a Platón.

* San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 272.

Capítulo 8

DESCARTES: LA RAZÓN DESVINCULADA

Descartes es de muchas maneras profundamente agustiniano: su énfasis en la reflexividad radical, la importancia del cogito, el papel central que desempeña la prueba de la existencia de Dios que parte desde «dentro», desde algunos rasgos de las ideas propias, en lugar de partir desde el ser externo, como vemos en las pruebas tomistas, todo ello le sitúa en la vertiente de la reactivada piedad agustiniana que domina el Renacimiento tardío a ambos lados de la gran división confesional.

Pero Descartes da un vuelco radical a la interioridad agustiniana conduciéndola por una nueva dirección, que también ha hecho época. Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros.

Vimos que el lenguaje interior/exterior no figura en Platón ni, de hecho, en ninguno de los moralistas antiguos. Una razón para ello fue que el ganar dominio de uno mismo, girando la hegemonía desde los sentidos hacia la razón, fue cuestión de cambiar la dirección de la visión del alma, su atención-con-deseo. Estar regido por la razón significaba volverse hacia las Ideas y, por tanto, estar movido por el amor a ellas. El lugar de nuestras fuentes de energía moral está fuera. Tener acceso a lo superior es estar vuelto hacia el orden cósmico y en armonía con él, pues ha sido configurado por el Bien.

Agustín otorga un sentido real al lenguaje de la interioridad. Pero no lo hace porque piense más que lo que pudo haber pensado Platón que las fuentes morales estén situadas dentro de nosotros. Agustín mantiene la noción platónica de un orden de las cosas en el cosmos, que es bueno. Cierto, pero esto no es suficiente para nosotros, habida cuenta de que antes hemos de ser salvados del pecado para amar dicho orden debidamente. Y la salvación procede de dentro; pero no de un poder que sea nuestro. Al contrario, emprendemos el camino interior sólo para acceder más allá, a Dios.

La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad.

Seguiré cada una de dichas transposiciones separadamente. Primero, en relación a Platón, Descartes ofrece una nueva comprensión de la razón y, por ende, de su hegemonía sobre las pasiones, que los dos perciben como la esencia de la moral.

El cambio resulta inevitable una vez que se deja de considerar que el orden cósmico sea como una encarnación de las Ideas. Descartes rechaza tajantemente ese modelo teleológico y abandona cualquier teoría del logos óntico. El universo ha de entenderse de un modo mecanicista a través del método compositivo-resolutivo del que fuera pionero Galileo. Este giro en la teoría científica, como actualmente lo denominaríamos, también provocó un cambio fundamental en la antropología. La teoría de las Ideas de Platón implicaba una estrecha relación entre la explicación científica y la visión moral. Se tiene un entendimiento correcto de ambas, diríamos, o de ninguna. Si se destruye esa visión del logos óntico para sustituirla por una teoría muy diferente de la explicación, es necesario transformar además toda la concepción de la virtud moral y del autodominio.

La concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión galileana es representacional. Conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido. Descartes se declara «assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi» («convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí»).[1] Y esta concepción del conocimiento termina por parecer indiscutible en cuanto se abandona la concepción del conocimiento en términos de una realidad autorreveladora, como son las Ideas.

Ahora es necesario construir una representación de la realidad. Mientras que la noción de la «idea» emigra desde su sentido óntico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos,

las cosas «en la mente», del mismo modo el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*. Además, las presiones de esta construcción abarcan, si bien sobrepasan, la realidad externa correctamente equiparada. Descartes argumenta con gran brío que las representaciones obtienen el estatus de conocimiento no sólo por ser correctas, sino también por conllevar la certeza. No hay verdadero conocimiento ahí donde yo tenga muchas ideas en mi cabeza que se correspondan con las cosas externas, si no tengo una confianza bien fundamentada en ellas. Pero para Descartes la certeza bien fundamentada procede de la materia cuando se nos presenta bajo una cierta luz, una luz bajo la cual la verdad es tan clara que es innegable, y a la que él llama «évidence». «Toute science est une connaissance certaine et évidente» es la frase con que da comienzo a sus *Regulae ad directionem ingenii*.

El orden de las representaciones ha de desarrollarse de tal manera que genere certeza, mediante una cadena de percepciones claras y distintas. Ésa es la razón de las reglas planteadas en sus *Regulae* y de las que luego formulará en el *Discurso*. En este último trabajo, por ejemplo, nos insta a dividir los problemas «en autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux resoudre» («en tantas parcelas como sea posible y como parezca necesario para resolverlos de la mejor manera posible»).[2] Y en la siguiente regla nos insta a conducir nuestros pensamientos en orden, construyendo desde lo más simple a lo más complejo, «et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres» («suponiendo un orden, aunque sea ficticio, entre las cosas que no se preceden naturalmente unas a otras»).[3]

El orden de las representaciones debe, por tanto, sujetarse a los parámetros que derivan del acto de pensar del conocedor. Es un orden recogido y aunado para cumplir, *inter alia*, con ciertas exigencias subjetivas. Pensar, lo cual es dicha construcción o recolección, se designa apropiadamente por *cogitare*, por sus vínculos etimológicos con nociones como recoger y ordenar.[4]

Esta visión tan diferente del conocimiento y del cosmos significa que el dualismo de Descartes entre el alma y el cuerpo es notablemente diferente del de Platón. Para éste yo realizo mi verdadera naturaleza como alma supersensible cuando me vuelvo hacia las cosas supersensibles, eternas e inmutables. Ese volverme indudablemente

abarca el ver y comprender las cosas que me rodean como partícipes de las Ideas que les proporcionan el ser.

Para Descartes, por el contrario, no existe tal orden de las Ideas hacia el que podamos volvernos, y comprender la realidad física en términos de dicho orden precisamente representa un ejemplo paradigmático de la confusión que existe entre el alma y lo material, confusión de la que debemos liberarnos. Llegar a la plena conciencia de ser inmaterial implica percibir distintamente la fisura ontológica que existe entre los dos, y eso implica captar el mundo material como simple extensión. El mundo material, en este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada, dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos que la rodean como si en realidad estuvieran clasificados por el color, la dulzura o el calor; tiende a pensar sobre el dolor o las cosquillas como lo hace sobre sus muelas o sus pies. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo.

Para lograr esto nos ayudará centrarnos claramente en lo que significa comprender la realidad que nos rodea, tal como haríamos al examinar el trozo de cera en la segunda Meditación, en la que se nos conduce a observar el papel del entendimiento puro, que, de hecho, «nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ny par les sens, et que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée» («no conocemos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, no por la imaginación ni por los sentidos; y no los conocemos por el hecho de verlos o tocarlos, sino solamente porque los entendemos»).[5] No obstante, también hemos de ordenar la comprensión que tenemos de la materia y dejar de pensar acerca de ella como el lugar de los acontecimientos y las cualidades cuya verdadera naturaleza sea mental. Y hacemos esto al objetivarla, es decir, al entenderla como «desencantada», como un simple mecanismo, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva. Es necesario dejar de ver el universo material como si fuera una especie de medio en el que los contenidos físicos como el calor y el dolor, o las supuestas Formas o Especies de la tradición escolástica, puedan comunicarse, encarnarse o manifestarse.

Pero esto implica más que el rechazo de la ontología tradicional; también violenta nuestra habitual manera encarnada de experimentar. Para el modo irremediablemente confuso y oscuro que tiene Descartes de entender las cosas es necesario desvincularse de ella. Esclarecer este ámbito de propiedades sensibles y sensaciones significa comprenderlo como lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos como propiedades primarias, y las «ideas» que hacen brotar en mi mente. La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada.[6]

A primera vista hay algo paradójico en todo esto. En cierto modo el dualismo cartesiano parece más austero y severo que el de Platón, puesto que no admite que lo corporal sea una especie de medio en el que puede también aparecer lo espiritual. Aquí se socava profundamente el Platón del *Simposio* y se rechaza este tipo de presencia de lo eterno en lo temporal. Sin embargo, por otro lado, el dualismo cartesiano *necesita* de lo corporal de un modo que el platónico no necesitó. No es que Descartes no conciba que entremos en una condición incorpórea tras la muerte, sino más bien que en nuestra condición actual, la manera de descubrir nuestra esencia inmaterial es adoptar una cierta postura respecto al cuerpo. Allí donde el alma platónica descubre su naturaleza eterna al ser absorbida en lo supersensible, la cartesiana descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando la corporal.

Por eso Descartes tiene razón al considerar su teoría de la unión sustancial del cuerpo con el alma tan próxima como la concepción platónica de su relación, aunque, más bien, él haya tergiversado la teoría de Platón. El alma cartesiana no se libera obviando la experiencia, sino objetivando la experiencia encarnada. Se diría que el cuerpo es un objeto de inevitable atención para ella. Debe sostenerse en él para dar el salto que la liberará de él. Por analogía con la famosa descripción de Weber sobre la espiritualidad protestante como el «ascetismo intramundano», cabría describir el dualismo cartesiano como manifestación del camino para la «liberación intramundana» del alma.

No obstante, esta ontología diferente y, por lo tanto, diferente teoría del conocimiento y, por ende, de la revisada concepción del dualismo, da como resultado necesariamente una noción muy dife-

rente del autodominio con que obra la razón. Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. Porque dicho orden no existe. Ser racional significa ahora algo distinto de estar en sintonía con dicho orden. La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad del pensamiento, como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza. En el caso de Descartes, por supuesto, los parámetros en cuestión son los de la «évidence». Si nos atenemos a esta línea, entonces el autodominio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad, y no los sentidos, el elemento controlador de nuestras vidas. El autodominio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes construidos por nuestra capacidad de razonar según los apropiados parámetros.

Estamos suficientemente familiarizados con el lugar que ocupa esta nueva noción de la razón en la teoría del conocimiento de Descartes. Lo que se aprecia menos es que ésta además sustenta su ética. En su célebre correspondencia con la princesa Isabel, Descartes plantea una visión moral que recuerda enormemente el antiguo estoicismo. En particular, parece otorgar una importancia central a un ideal que se asemeja en gran medida a la *autarkeia* estoica.[7] Llega incluso a proponer una doctrina con ecos claramente análogos a la de Epicteto, por la que nuestra única preocupación debería ser el estado de nuestra *prohairesis*, es decir, lo que en nosotros gobierna la conducta. Para Descartes, la cuestión se dirime en términos de la voluntad. Lo observamos, por ejemplo, en un célebre pasaje de su carta a Cristina de Suecia:

> *... outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de luy estre suiets, et que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder.*

> ... el libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni sea más im-

portante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contentos.[8]

Nuestro mayor contento nos lo proporciona la hegemonía de la razón. Pero aquí se ha producido un vuelco radical de interpretación en relación con los estoicos. Para éstos, la hegemonía de la razón era una cierta visión del mundo en la cual todo lo que acontece proviene de la providencia de Dios. El hombre sabio lo sabe y es capaz de aceptar y alegrarse de lo que le suceda como acontecimiento en este orden providencial, y está curado de la falsa opinión de que dichos acontecimientos tienen importancia como promociones o frustraciones de sus necesidades y deseos individuales. Para Descartes, la hegemonía significa lo que naturalmente suele significar actualmente para nosotros, que la razón controla, en el sentido de que instrumentaliza los deseos.

Descartes tiene una concepción de la providencia y, en efecto, es muy cercana a la de los estoicos.[9] Pero ello no le impide tener una noción muy diferente acerca de en qué consiste el dominio de la razón. He dicho que para los estoicos la hegemonía de la razón era la de una cierta visión del mundo, puesto que para ellos el paso que va desde la esclavitud de las pasiones hasta el autodominio racional se explica enteramente en términos de la adquisición de penetración en el orden de las cosas. Las pasiones se construyen como opiniones erróneas. Ser movido por el miedo o la lujuria es estar cautivo de falsas visiones sobre lo que realmente es merecedor de ser evitado o poseído. Epicteto, en algún momento, afirma en los *Discursos* que lo fundamental es la naturaleza de nuestras opiniones (*dogmata*); y luego afirma que lo que hace que el alma sea impura son sus juicios equivocados (*krimata*).[10]

En un sentido general, este intelectualismo es común a todas las teorías éticas que dimanan de los griegos. La hegemonía de la razón es la de una visión del orden. Para Platón al hombre racional lo mueve el orden cósmico mientras que para Aristóteles lo éticamente importante es el sentido (no declarado teóricamente sino captado por la *phronēsis*) del correcto orden entre los fines que perseguimos. Los estoicos fueron extremos al identificar las pasiones simplemente con las opiniones, pero todos los grandes antiguos las percibieron como algo que incluía tanto la intuición como la ausencia de ella. Liberarse de la pasión era cuestión de alterar la intuición. Aristóteles estuvo

lejos de concordar con los estoicos en su noción de que las pasiones debían ser definitivamente aplacadas; al contrario, las pasiones son buenas y útiles si se colocan en su lugar apropiado. No obstante, la concepción aristotélica de lo que significa que la pasión se coloque en el lugar apropiado, significaba que ésta sólo se encendiera en la ocasión apropiada. Esto podría lograrse por medio de la instrucción, pero a lo que realmente equivale es a que la pasión se vea infundida por la intuición racional de aquello que es apropiado y, por tanto, sea dócil a ello.

La doctrina agustiniana de los dos amores añade una nueva dimensión a esta imagen. La intuición podría no ejercer ninguna influencia, dada la perversidad de la voluntad; y ello plantea la necesidad de transformar la voluntad para más intuición. Pero la plenitud de la perfección continúa describiéndose en términos de la intuición del bien.

Descartes introduce una concepción de índole radicalmente diferente. El dominio racional requiere la intuición, naturalmente; y, de un modo curioso, Descartes sigue a los estoicos al fundar su ética en la «física». Como le dice a Chanut: «La notion telle quelle de la Physique... m'a grandement servy pour établir des fondementes certains en la Morale» («La poca noción que he tratado de adquirir de la física... me ha servido mucho para establecer los fundamentos seguros de la [filosofía] moral»).[11] Pero la intuición no está dentro de un orden de lo bueno; más bien está dentro de algo que lleva consigo la vacuidad de todas las concepciones antiguas de dicho orden: la total separación entre la mente y un universo mecanicista de la materia, que del modo más enfático no es un medio de pensamiento o de significado que esté expresivamente muerto.

La intuición es esencial para el paso que podríamos denominar —siguiendo a Weber— el «desencanto» del mundo. También podríamos denominarlo «neutralización del cosmos», habida cuenta de que ya no se percibe el cosmos como la encarnación de un orden significativo que nos define el bien. Y este cambio surge cuando llegamos a entender el mundo como un mecanismo. Antes vimos cómo escapamos de la confusa experiencia de las sensaciones cotidianas al observar las conexiones causales-funcionales entre el estado del cuerpo y la idea. Desmitificamos el cosmos como establecedor de fines cuando lo entendemos de un modo mecanicista y funcional como ámbito de posibles medios. Adquirir una intuición del mundo

como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental.

Esta conexión entre el conocimiento y el control ya era evidente para Descartes, y la expresó en un célebre pasaje del *Discurso*:

> *Elles [quelques notions generales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles a la vie, et qu'au lieu de cete philosophie speculative, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussy distinctement que nous connoissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions employer en mesme façon a tous les usages ausquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maistres et possesseurs de la Nature.*
>
> Pues ellas [algunas nociones generales relativas a la física] me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza.[12]*

El nuevo modelo de dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como una cuestión de control instrumental. Estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional.

Y por eso Descartes desarrolla una teoría de las pasiones muy novedosa. La teoría de los estoicos fue la más influyente de la tradición. En ella se clasificaban las pasiones según las opiniones implícitas (y erróneas) que contenían sobre lo bueno y lo malo. La clasificación

* R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1982, VI, pág. 117. (*N. de la t.*)

de Descartes está influida por ese modelo universalmente citado. Pero muy pronto comienza a resultar evidente que su principio de explicación es fundamentalmente diferente. Las pasiones no se han de ver como opiniones, sino como artilugios funcionales diseñados por el Creador para que nos ayuden a conservar la unión sustancial entre el cuerpo y el alma. Las pasiones son emociones del alma, causadas por los movimientos de los espíritus animales, y su función es fortalecer la respuesta que en cada situación dada requiere la supervivencia o el bienestar del organismo.[13]

El ver un animal peligroso, por ejemplo, producirá típicamente tres clases de consecuencias. Podría activar el reflejo de huida. Ésta es la única respuesta que se da en los animales, a los cuales hay que entender como máquinas complejas. En el hombre provoca además el reconocimiento racional de que debe desaparecer. El hombre está motivado racionalmente para hacer lo que quizá ya hayan comenzado a efectuar sus reacciones animales. Pero la pasión refuerza la respuesta, puesto que los espíritus animales conectados a la percepción del animal y al reflejo de huida, también incitan miedo en el alma. Y ello sirve para acrecentar el ya existente impulso racional hacia la huida. Ese *élan* extra suele ser útil. De hecho, en la situación de amenaza por un animal peligroso, el impulso extra que proporciona el miedo procura el margen vital necesario para saltar los dos metros de verja que normalmente no se podrían saltar.

Descartes lo resume así: «L'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, et à persister en cette volonté: comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coustume de les causer dispose le corps aux mouvemens qui servent a l'execution de ces choses» («El modo habitual de acción de todas las pasiones consiste sólo en esto: en disponer el alma para que ésta desee esas cosas que la naturaleza nos dice que son útiles y persista en ese deseo: como también la agitación de los espíritus que suelen causarlas dispone el cuerpo para los movimientos que sirven para efectuar esas cosas»).[14]

La razón domina las pasiones cuando las sujeta a su normal función instrumental. Para Descartes la hegemonía de la razón es una cuestión de control instrumental.

Y por eso no nos exhorta a despojarnos de las pasiones. Por el contrario, admira «les plus grandes âmes» que «ont des raisonnements si forts et si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des pas-

sions, et mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse» («las grandes almas... cuyo poder de razonamiento es tan fuerte y poderoso que, aunque también tengan pasiones, y frecuentemente más violentas que lo habitual, sin embargo su razón continúa rigiéndolas»).[15] La idea de que las pasiones puedan ser no sólo fuertes sino «violentas» no es impensable desde una perspectiva estoica, pero sí chocante incluso para esas otras vertientes del pensamiento ético tradicional que no aceptaron el objetivo final estoico de la liberación total de la pasión. Pero desde la nueva perspectiva cartesiana, en la cual lo que importa es el control instrumental, tiene sentido. Si eso es lo que significa el dominio, entonces la fuerza del elemento subordinado no representa un problema; de hecho, cuanto más fuerte, mejor, siempre y cuando esté apropiadamente controlada por la razón.

Así, dice a Isabel: «Le vray usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considerer sans passions la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit... afin qu'estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissions tousiours le meilleures». Sin embargo, una vez que se impone el orden de prioridades, ya no existe ninguna razón por la que tengamos que liberarnos de las pasiones. Al contrario: «il suffit qu'on les rende suiettes a la raison, et lorsqu'on les a ainsy apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'exces» («La verdadera función de la razón para la conducta de la vida es examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones del cuerpo y del espíritu que se adquieren por nuestra conducta, a fin de que, puesto que solemos vernos obligados a privarnos de algunas para adquirir otras, escojamos siempre las mejores [...] es suficiente sujetar las pasiones a la razón; y una vez así domadas, a veces son más útiles cuanto más tienden al exceso»).[16]

La aprobación de Descartes del control instrumental significa que impone una constante acción eficaz para lo que queremos, a la par que la indiferencia por el resultado. La postura correcta es un compromiso despreocupado, como prescribe la cita anterior: que intentemos alcanzar lo mejor, pero que nos satisfaga lo que consigamos. Así, en el pasaje sobre «les grandes âmes» citado anteriormente, continúa diciendo: «Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins

elles l'estiment si peu, au regard de l'Eternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies» («Hacen cuanto está a su alcance para que la fortuna les favorezca en esta vida, pero la estiman tan poco en relación con la eternidad que consideran los eventos de este mundo como nosotros consideramos los de una comedia»).[17]

La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional; a buen seguro no del mismo modo que las percibió Platón, y pienso que también los estoicos, para quienes dichas fuentes residen en un orden del mundo que encarna un Bien que necesariamente hemos de amar y admirar. Claro que permanece el teísmo de Agustín, que encuentra en Dios la fuente primordial. Y esto fue de vital importancia para Descartes. Es puro anacronismo atribuir a su mente una lectura guiada por lo que sucesivos deístas e incrédulos hicieron con su concepción de la razón.[18] Pero en el plano natural, humano, se ha dado un enorme giro. Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Creo que el tema moderno de la dignidad de la persona humana, que tan relevante lugar ocupa en el pensamiento moral y político moderno, parte de la interiorización que he estado describiendo.[19]

Kant lo convertirá en un tema explícitamente central, más de un siglo después. Pero la teoría ética de Descartes gira ya en su órbita. Lo observamos en el hecho de que hace mucho hincapié en las satisfacciones de la autoestima, cuando describe las recompensas de la vida buena.[20] Y aparece aún con más nitidez en el papel central que otorga a la *génerosité*, virtud suprema de la ética del honor del siglo XVII, ahora transformada en la crucial base motivacional para la ética del control racional.

A primera vista parece desconcertante la utilización de dicho término en una moral «neoestoica». La ética que valoraba el honor, la gloria, la fama, la que hizo de la preocupación por la reputación un

deber supremo, constituyó siempre una importante diana para la crítica estoica. Y, por supuesto, en este aspecto los estoicos seguían a Platón y a ellos se unió Agustín, quien en esas preocupaciones mundanas no veía otra cosa que *libido dominandi*. Y sin embargo, esta ética contó con defensores en el Renacimiento. Maquiavelo es un caso espectacular, pero también se dieron corrientes perfectamente «oficiales» que la defendieron. La observamos en la Francia de Descartes, expresada, por ejemplo, en las primeras obras de Corneille. En cierto modo ésa era la ética natural de la aristocracia y el desafío moderno le llega entretejido con la aparición de una ética «burguesa», tema que plantearé de nuevo más adelante.

No obstante, todo esto ayuda poco para explicar por qué Descartes utiliza el término. En lo que respecta a la cuestión de la fama, Descartes es un estoico ortodoxo que clasifica conjuntamente «les honneurs, les richesses et la santé» como bienes que no dependen de nosotros y de los que debemos aprender a prescindir.[21] La explicación es más interesante. La ética del control racional, dado que encuentra sus fuentes en el sentido de la dignidad y la autoestima, traslada *adentro* algo del espíritu de la ética del honor. Aquí la fama ya no se adquiere en el espacio público; actuamos para preservar el sentido del valor ante nuestros propios ojos. Se produce un vuelco en los términos de la virtud. En el primer pensamiento estoico, junto a la liberación de la pasión, se acentúa también la armonía y la serenidad del alma buena. Conseguir que nuestra mente (*hēgemonikon*) se adecue a la naturaleza, dice Epicteto, es conseguir «elevarla, hacerla libre, liberada de restricciones e impedimentos, fiel, modesta».[22] Para Séneca el alma a la que han dejado de afectar los accidentes de la fortuna se asemeja a la parte más elevada del universo que surca serenamente por encima de los vientos tempestuosos que vienen de abajo. Es la «subhimis animus, quietus semper et in statione tranquilla colocatus». La virtud más alta es la «sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi».[23]

Descartes continúa este tema de la paz interior. Escribe a Cristina de Suecia: «le repos d'esprit et la satisfaction interieure que sentent en eux-mesmes ceux qui sçavent qu'ils ne manquent iamais à faire leur mieux» («el reposo del espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes nunca dejan de hacer lo mejor»).[24] Pero también se escucha otro tema. Ahora habla de la fortaleza y de la fuerza. Las «grandes ámes» poseen «des raisonnements si forts et

si puissans» que les permiten controlar hasta las más «violentas» de las pasiones. Hay que distinguirlas, en una frase reveladora, de «les... ámes... basses et vulgaires», que «se laissent aller à leurs passions» («almas despreciables y vulgares... que se dejan llevar por las pasiones»).[25]

Los temas de la fortaleza y el autocontrol figuraban también en la tradición estoica. Los primeros escritores hablan de la «tensión» (*tonos*) del alma buena, como nosotros hablaríamos del tono muscular. Un escritor ecléctico como Cicerón (significativamente un romano aún bajo régimen republicano) también pone mucho énfasis en el autocontrol como virtud de fortaleza «viril».[26] Pero Descartes hace de la fuerza de la voluntad la virtud central. Ser fiel a la virtud, le dice a Isabel, es tener «la firme y constante voluntad de hacer lo que a nuestro juicio es lo mejor», y propone la misma doctrina a Cristina de Suecia.[27] En el tratado de *Las pasiones del alma* describe a las almas recias como aquellas «en las que la voluntad puede por naturaleza domar las pasiones con la mayor facilidad». Un alma recia lucha contra las pasiones «con sus propias armas»: «Ce que je nomme ses propres armes sont des jugemens fermes et determinez touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie» («Eso a lo que yo llamo sus propias armas consiste en los juicios firmes y determinantes respecto al conocimiento del bien y del mal, en prosecución de los cuales resuelve conducir las acciones de su vida»).[28]

La fortaleza, la firmeza, la resolución y el control son cualidades cruciales, un subconjunto de las virtudes guerrero-aristocráticas, sólo que ahora se han interiorizado. Ya no se despliegan en grandes acciones de valor militar en el espacio público, sino en el dominio interior de la pasión por el pensamiento.[29]

Esto explica el lugar crucial que Descartes atorga al motivo de la «generosidad». Éste era un término frecuentemente utilizado para el motivo central de la ética del honor. Aunque la palabra ya empezaba a adquirir la connotación moderna de dadivosidad, aún se refería primordialmente a un intenso sentido del honor y del valor propios que empuja a los hombres a conquistar sus miedos y deseos despreciables y a hacer grandes cosas. Cabría decir que el hombre generoso era una «gran alma» (véase «les grandes âmes» de su carta a Isabel), salvo que el término para ello, «magnánimo», se ha ido deslizando desde el siglo XVII por una pendiente similar hacia su connotación

contemporánea: algo así como la disposición a perdonar, a ser indulgente con los demás.[30]

La generosidad figura prominentemente en las comedias de Corneille, particularmente en las primeras, cuyos héroes son movidos sobre todo por la búsqueda del honor y la gloria. Rodrigo en *El Cid* explica a Jimena la razón por la que debe a su amor cumplir con la obligación del honor y matar a su padre, pues si no lo hiciera «Qui m'aima généreux me haïra infame» («quien me amó por generoso me odiaría por infame»; III.iv.890). Y quizás una de las mejores descripciones de la calidad del discurso de Cleopatra en *Pompée*:

> *Les Princes ont cela de leur haute naissance*
> *Leur âme dans leur sang prend des impressions*
> *Qui dessous leur vertu rangent les passions.*
> *Leur générosité soumet tout à leur gloire.*
>
> Los príncipes la tienen desde su noble cuna.
> Sus almas están selladas por su sangre
> para ordenar sus pasiones bajo su virtud.
> Su generosidad somete todo a su gloria (II.i.370-373)

Esta preocupación común por la virtud clave de la ética del honor ha sido subrayada entre los contemporáneos de Corneille y Descartes.[31] Hay un nexo incuestionable, pero éste no parte del hecho de describir una misma realidad social, como sugiere Gustave Lanson. Tampoco el personaje corneliano está tan cerca del ideal cartesiano como, al parecer, sostiene Cassirer. Lo que aquí se plantea es la virtualmente total traslación de la noción de generosidad, desde la defensa del honor en las sociedades guerreras (representadas por Corneille) hacia el ideal cartesiano del control racional.[32]

Puesto que a ese ideal ya no lo impulsa una visión del orden, sino que ahora es impulsado por el sentido de la dignidad del ser pensante, la generosidad es la emoción apropiada. Y no sólo apropiada, sino también esencial; es el motor de la virtud. Así pues, la verdadera generosidad

> *... qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoi il doive estre loüé ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mail; et partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme et*

constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.

... que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste sólo, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de su voluntad, y que no hay nada por lo que debe ser alabado o censurado sino por el uso bueno o malo que haga de ello; y, en parte también, porque siente en sí mismo una firme y constante resolución de usarlo bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar lo que considere como lo mejor. Lo que es seguir perfectamente a la virtud.[33]*

Dicho con otras palabras, la generosidad es la emoción que acompaña el sentido de la dignidad humana. En su forma verdadera incorpora la comprensión correcta de en qué consiste la dignidad, además de la sensación de vivir en conformidad con ella. Esa sensación de estima revitaliza mi continuado compromiso con la virtud, en parte porque hace que desdeñe y no preste atención a todas las cosas que en realidad carecen de importancia; y en parte porque me impulsa a apreciar, incluso más plenamente, el bien supremo de mi vida. La generosidad es «comme la clef de toutes les autres vertus, et un remede general contre tous les dereglements des Passions» («la llave para todas las demás virtudes y el remedio general para todos los desórdenes de las pasiones»).[34] Este lugar que se adjudica a la (reconocidamente purificada) virtud clave de la ética del honor, que ocupa el sitio que en precedentes teorías de la tradición moral se guardaba para la templanza, revela cómo Descartes sitúa las nociones de la dignidad y la estima en el corazón de su visión moral.

La ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos, tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón. Obviamente esto implica un concepto de la razón muy diferente del que sostuviera Platón. Justamente al igual que el conocimiento correcto ya no procede del hecho de abrirnos al orden (óntico) de las

* Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, Barcelona, Clásicos Universales Planeta, 1984, pág. 171. (*N. de la t.*)

Ideas, sino que ahora nos viene dado por la construcción que hacemos de un orden (intramental) de ideas de acuerdo con los cánones de la «évidence», así, cuando la hegemonía de la razón se convierte en control racional, dejamos de entenderla como la sintonía con el orden de las cosas que encontramos en el cosmos, para percibirla como la vida que determinan los órdenes que construimos según las exigencias del dominio de la razón, es decir, los «jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal» por los que hemos resuelto vivir.

Claro está que en varias ocasiones esos parámetros exigirían que tengamos en cuenta y nos ajustemos a las disposiciones de las cosas que hallamos en el mundo, o en nuestra propia naturaleza —al igual que el cartesiano aprende a reformar sus pasiones de acuerdo con los propósitos para los que fueron diseñadas—. Pero no será porque dicha disposición, esencialmente y por sí misma, merezca el amor de todos los conocedores racionales sino porque lo racional es tenerla en cuenta, dado que el término se define ahora por los parámetros impuestos sobre los órdenes que construimos para poder vivir de acuerdo con ellos. Así pues, del mismo modo que la búsqueda racional de conocimiento requiere que construyamos órdenes de representaciones, una de las obligaciones es que encajen o conformen con la disposición de las cosas que están ahí fuera (la otra es que ofrezcan certeza); así también la razón práctica nos obliga a utilizar las cosas del mundo, incluida nuestra doble naturaleza, para mantener y acrecentar el control racional, y ello frecuentemente requerirá que nos conformemos o nos adaptemos a la disposición de las cosas y al propósito de nuestro ser corporal.

Pero lo que ahora ya resulta absolutamente imposible es la noción de que la *medida* de la racionalidad siga siendo la disposición de las cosas, de que el criterio primordial de la racionalidad sea la conformidad con dicho orden. La conformidad se exige ahora, cuando se exige, como parte de una estrategia cuyos parámetros o metas finales se hallan en otro lugar.

Cabría decir que la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden de ser, sino procedimentalmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida. Según Platón, para ser racional ha de conocerse correctamente el orden de las cosas. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. El juicio se vuelca ahora

sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanan de ello.

Por supuesto, Descartes sostiene que este procedimiento dará como resultado creencias sustantivamente ciertas sobre el mundo. Pero eso es algo que hay que establecer. De hecho, establecerlo es uno de los objetivos primordiales de la filosofía de Descartes. Hacemos el nexo entre el procedimiento y la verdad probando que somos criaturas de un Dios veraz. El procedimiento no se *define* solamente como lo que conduce a la verdad sustantiva. Podríamos habernos extraviado por completo si hubiéramos sido víctimas de un avieso demonio. La racionalidad es ahora la propiedad interna del pensamiento subjetivo, en lugar de consistir en su visión de la realidad. Al dar este viraje, Descartes articula lo que ha llegado a ser la visión moderna estándar. A pesar de las grandes discrepancias acerca de la naturaleza del procedimiento, y pese al desdén que le prodiga la tendencia empirista predominante en la cultura científica moderna, la concepción de la razón sigue siendo procedimental.

El cambio de sustancia a procedimiento, de órdenes encontrados a órdenes construidos, representa una enorme interiorización en relación con la tradición platónico-estoica de la ética. Sencillamente, el proyecto cartesiano debe mucho a sus raíces agustinianas y a la creciente importancia que esta tradición concedió a la interioridad.

Pero, también sencillamente, además se ha dado una transposición de dicha tradición. La interiorización cartesiana se ha transformado en algo muy diferente de su fuente agustiniana. Para Agustín la senda interior era sólo un paso en el camino que llevaría a lo alto. En Descartes queda algo de esto, puesto que también prueba la existencia de Dios partiendo de la autocomprensión del agente pensante. Pero se ha alterado el espíritu de una forma sutil, aunque importante. Siguiendo la senda agustiniana, el pensador llega a sentir cada vez más su falta de autosuficiencia, a cada vez más que Dios actúa en él.

Contrastando con ello, para Descartes la importancia del vuelco reflexivo reside precisamente en alcanzar una certeza muy autosuficiente. Lo que obtengo del cogito, y en cada paso sucesivo en la cadena de percepciones claras y distintas, es precisamente esa clase de certeza que yo mismo puedo regenerar ateniéndome al método correcto. La capacidad de concedernos a nosotros mismos la certeza que buscamos parece la intención clave del decisivo momento de

inspiración que disfrutó Descartes, aquella fría noche de noviembre, en su morada de invierno en Alemania.

Claro está que mi cadena de razonamiento me demuestra que para mi conocimiento del mundo externo dependo de un Dios veraz. Pero obsérvese cuán diferente es del orden de dependencia agustiniano tradicional. Aquí la tesis no es que yo adquiero el conocimiento al volverme a Dios con fe. Es más bien la certeza de que la percepción clara y distinta es incondicional y autogeneradora. Lo que ha sucedido es que la existencia de Dios se ha convertido en una etapa de *mi* progreso hacia la ciencia, mediante el ordenamiento metódico de la intuición evidente. La existencia de Dios es un teorema de *mi* sistema de ciencia perfecta. El centro de gravedad ha dado un vuelco decisivo.

El paso, tan esencialmente agustiniano en su fuente, desde el yo imperfecto al Dios perfecto está en el proceso de mutación hacia algo diferente. No se efectúa para hacer que Dios aparezca en la mismísima raíz del yo, más cerca que mi ojo. Al contrario, es la *inferencia* cierta, desde las facultades que puedo llegar a estar seguro de poseer, de su ineludible fuente. La prueba cartesiana no es ya la búsqueda del encuentro interior con Dios. Ha dejado de ser el camino hacia una experiencia de todo en Dios. Lo que encuentro ahora es a mí mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de la autopresencia de que carecía hasta entonces. Pero de lo que encuentro aquí, la razón pugna para que yo infiera una causa y un aval trascendental, sin los cuales mis ahora bien comprendidas facultades humanas no podrían ser como son. La ruta hacia el deísmo ha quedado abierta.

Pero aún no emprendida. Tenemos que dejar de ver a Descartes anacrónicamente. Descartes no sólo no es un criptoateo, sino que tampoco es un deísta dieciochesco. Cabe ir más lejos y afirmar que el cartesianismo, pese a centrarse en el conocimiento y la voluntad autosuficientes, ni siquiera estuvo inequívocamente del lado católico o jesuítico, contra los protestantes o los jansenistas, en el debate sobre el papel que desempeñan la naturaleza y la gracia. El sentido cartesiano de la constante tendencia a caer en la oscuridad y confusión («lorsque ie relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurcy et comme aveuglé par les images des choses sensibles»; «cuando distiendo un poco mi atención, mi espíritu se encuentra oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles»)[35] podría verse como señal de nuestra naturaleza caída.

Descartes pudo ser asumido, y de hecho lo fue, por algunos de los pensadores de Port Royal, por ejemplo, Arnauld.[36]

En resumen, Descartes no intentó *reemplazar* el ascendente agustiniano con su teoría del conocimiento. Pero ese ascendente ya no pudo ser concebido nunca más del mismo modo después del cartesianismo. De resultas de ello la tradición agustiniana se desarrolla en el mundo moderno a través de nuevas sendas, algunas de las cuales exploraré más adelante.

No obstante, la verdad que está detrás de los juicios anacrónicos, y también detrás de la contemporánea reacción crítica de Pascal,[37] es que esta nueva concepción de la interioridad, una interioridad de autosuficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, *también* preparó el terreno para la increencia moderna. Ello podría incluso proporcionar al menos parte de la explicación para el sorprendente hecho propio de la civilización occidental moderna, en contraste con las demás: la extensa incidencia de la increencia dentro de su seno. Pero esto adelanta demasiado el argumento; antes hemos de observar más detalladamente el impacto de Descartes en el pensamiento de su siglo.

Capítulo 9

LOCKE: EL YO PUNTUAL

9.1

El sujeto desvinculado de Descartes, al igual que la noción procedimental de la racionalidad, no son simples concepciones idiosincrásicas. Pese a todos los desafíos y las divergencias que en el pensamiento moderno ha ocasionado su dualismo, con la idea central de la desvinculación Descartes articuló uno de los más importantes avances de la Edad Moderna. Recientes investigaciones han puesto de relieve la enorme importancia del modo de pensamiento toscamente denominado «neoestoico» a finales del siglo XVI y principios del XVII, asociado con Justus Lipsius, y en Francia con Guillaume du Vair. Como su nombre indica, dichos pensadores se inspiraron en el estoicismo clásico. No obstante, guardan algunas considerables diferencias con aquél. Étas abarcan no sólo el dualismo cuerpo/alma, sino también un creciente énfasis en un modelo de autodominio que prepara la transposición cartesiana para el modelo de control instrumental.

Aún más significativo es el hecho de que el neoestoicismo estuvo estrechamente ligado a un amplio movimiento entre las élites políticas y militares, encaminado hacia una ampliación más extensa y rigurosa de las nuevas formas de disciplina en diferentes campos: en primer lugar, por supuesto, el militar, como puede observarse en las reformas introducidas por William de Orange que acarrearon consecuencias históricas mundiales en la revuelta de los Países Bajos contra España, pero luego también en varias dimensiones de la administración civil que se vio acrecentada con las nuevas aspiraciones y capacidades del Estado «absolutista», regulando el comercio, el trabajo, las condiciones sanitarias, las costumbres y hasta los hábitos de piedad.[1] Michel Foucault, en su *Surveiller et punir*,[2] ha descrito con viveza, pero un tanto sesgadamente, la extensión de esos nuevos

modos de disciplina a través de un conjunto de instituciones —ejércitos, hospitales, escuelas, talleres.

Lo que uno encuentra a lo largo de todos los aspectos de esta constelación —la nueva filosofía, los métodos de administración y organización militar, el espíritu de gobierno y los métodos de disciplina— es el progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada. Para ello es necesaria la habilidad de adoptar una postura instrumental ante las propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias y hábitos del pensamiento y el sentir que uno posee, de modo que puedan ser *escudriñados*, desechando algunos y fortaleciendo otros, hasta encontrar las especificaciones deseadas. Mi sugerencia es que la imagen del sujeto desvinculado que presenta Descartes articula la comprensión del hacer humano que es más compatible con dicho movimiento; y esto es parte de las bases para su enorme impacto, tanto en su siglo como en los sucesivos.

El sujeto de la desvinculación y el control racional se ha convertido en una familiar figura moderna. Casi podría decirse que se ha convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Es un aspecto del insoslayablemente moderno sentido de la interioridad. En el decurso de su avance hasta su forma plena a través de Locke y los pensadores de la Ilustración influidos por él, deviene en lo que yo denomino el yo «puntual».

La clave de esta figura es el hecho de obtener control a través de la desvinculación. La desvinculación es siempre correlativa a la «objetivación», si se me permite introducir este término. Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos.

La gran mecanización de la imagen científica del mundo en el siglo XVII, a la que contribuyó Descartes, fue una objetivación en este sentido. En la visión hasta entonces predominante, se percibía el orden cósmico como encarnación de las Ideas. El mundo físico que nos rodea se configura para dar cuerpo a un orden de Ideas. Esta visión podía aceptarse como explicación final, como en Platón, ordenada para el Bien; o podía integrarse en la teología cristiana y entender las Ideas como pensamientos de Dios. Pero en ambos casos, el

orden se percibe como orden porque exhibe Razón, Bondad; y en la variante teológica, la Sabiduría de Dios. En cierto modo esto plantea una doble teleología. La primera, las cosas que nos rodean toman la forma que toman para ejemplificar las ideas o los arquetipos. Las doctrinas renacentistas de las «correspondencias» se encuadran en este nivel. La noción de que el rey del reino entre los animales es el león, o el águila entre los pájaros, y así sucesivamente, adquiere sentido a partir de la noción de que las mismas Ideas deben manifestarse en todos los ámbitos. En el segundo nivel, el conjunto de Ideas toma la forma que toma para exhibir una cierta perfección. En la concepción influida por el platonismo que ha llegado hasta nosotros a través del neoplatonismo y el Pseudodionisio, y que predominó en la Europa medieval y en la de los albores de la Edad Moderna, dichas perfecciones incluían las de la razón. En otras palabras, lo que hoy consideraríamos perfecciones de *descripción* o de *representación*, de un orden de perspicua presentación, entonces se consideraban perfecciones del *ser*. La Idea platónica es una realidad que se automanifiesta. Las cosas son como son para configurarse con un patrón de automanifestación racional en el que el Uno se transforma en los Muchos, en el que todos los posibles nichos están ocupados (el «principio de plenitud» de Lovejoy), y así sucesivamente. A un orden concebido de este modo quiero llamarlo un orden «significativo», o que incluye un «logos óntico».

Es evidente que un orden de esta naturaleza establece los designios paradigmáticos de los seres que se encuentran dentro de él. Como humanos hemos de adecuarnos a nuestra Idea y ésta a su vez debe desempeñar su parte en el todo, que entre otras cosas incluye el hecho de que somos «racionales», es decir, capaces de percibir el orden automanifestante. Nadie puede entender este orden mientras sea ajeno al mismo o falle en reconocer su fuerza normativa. La indiferencia es señal de que uno no ha comprendido, de que uno está en el error, tal como fueron acusados los epicúreos y otros atomistas por la corriente oficial premoderna.

El paso al mecanicismo neutraliza este ámbito. Deja de establecer normas, o al menos no las establece de la manera tradicional. Pero esto no fue el simple efecto secundario de un paso impulsado por consideraciones puramente epistemológicas. Al contrario, parte del ímpetu de la ciencia nueva vino dado por una moral antiteleológica. La fuente de la que emana es teológica: la revuelta nominalista con-

tra el realismo aristotélico, encabezada por figuras como Guillermo de Occam, estuvo motivada por el pensamiento de que la propuesta de una ética fundada en la supuesta inclinación de la naturaleza significaba intentar marcar límites a la soberanía de Dios. Dios ha de conservar plena libertad para establecer el bien y el mal por decreto. El avance del desarrollo de esta línea de pensamiento occamista desempeñó un importante papel en la revolución científica de aquel siglo, como se ha afirmado frecuentemente.[3] En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio.

Uno de los motivos más poderosos subyacentes en el nacimiento del mecanicismo fue, pues, originalmente su nexo con el «control», en un principio en relación con Dios. No obstante, el beneficiario también se percibe como humano, y con la revolución del siglo XVII, los motivos comienzan a entrelazarse inextricablemente. Descartes aún enlaza el mecanicismo con una cierta teología. Empuja la soberanía de Dios hasta el punto de sostener que incluso lo que entendemos por «eternal verities», como son los axiomas matemáticos, también están hechos por designio divino.[4] Pero al mismo tiempo, Descartes percibe la ciencia nueva como la que nos hará «amos y poseedores» de la tierra.[5] Y no valora dicho control instrumental sólo por sí mismo, sino que lo identifica (quizá siguiendo a Bacon) como criterio de verdad científica, como ha de ser si el mundo es en realidad como una máquina.

La figura moderna que denomino el yo puntual ha llevado dicha desvinculación mucho más allá, inducido por la misma combinación de motivos: la búsqueda de un control entretejido en una cierta concepción del conocimiento. La desvinculación se lleva más lejos cuando se vuelve hacia el propio sujeto. Descartes ya comienza a dar este giro. Ello implica adoptar una postura hacia nosotros mismos que nos sustrae de la manera normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos. Veremos lo que esto significa si retornamos a los ejemplos que desempeñan un papel central en el pensamiento de Descartes: las propiedades secundarias y las sensaciones corporales.

El error del pensamiento oscuro y confuso es ver esas sensaciones «en» los cuerpos a que conciernen. La persona normal, irreflexiva, piensa que el color o la dulzura residen en el traje o en el confite; sitúa el dolor en la muela, las cosquillas en el pie. Descartes afirma que el verdadero lugar ontológico de éstos está en la mente. Son ideas

efectivamente causadas por ciertas propiedades del traje, el caramelo, la muela, el pie, pero su lugar está en la mente. En esto son como las ideas de cualidades primarias: figura, número, tamaño. Pero, a diferencia de éstas, no representan nada en el objeto. El cuerpo no es rojo del mismo modo que es cuadrado.

Percibir las cosas de este modo es tener una comprensión clara y distinta de ellas.[6] Pero ello implica sustraernos de la manera normal de estar en el mundo. Cuando vivimos normalmente a través de ellas, las experiencias acerca del vestido rojo o del dolor de muelas son las maneras en que esos objetos están ahí para nosotros. El vestido rojo está presente para mí a través de mi manera de verlo; la muela clama insistentemente que *ella* es lo que duele. Atiendo al objeto a través de mi experiencia, como han descrito de formas diferentes Merleau-Ponty y Michael Polanyi.[7] A lo que nos insta Descartes es a dejar de vivir «en» o «a través» de la experiencia, a tratarla como un objeto o, lo que es lo mismo, como una experiencia que muy bien podría ser de alguien más. Al hacer esto detraigo la dimensión «intencional» de la experiencia, o sea, lo que hace que ésta sea la experiencia *de* algo. Desde luego soy consciente de que esa experiencia pretende ser de algo, o de que inevitablemente sugiere su (supuesto) objeto intencional. Pero la trato al mismo nivel con que trato experiencias totalmente no intencionales, como son las sensaciones internas; y al igual que sucede con éstas, dejo de relacionarlas con un objeto putativo y las relaciono con una causa externa. Al objetivar la experiencia, dejo de aceptarla como aquello que establece la norma para lo que significa tener conocimiento de esas propiedades.

Esta postura de sustracción, aunque ciertamente puede alterar la manera de experimentar las cosas, no es simplemente otra forma de experimentarlas. En la tradición empírico-cartesiana existe cierta confusión a este respecto. Descartes y sus sucesores empiristas a veces se expresan como si el enfoque sobre la experiencia «inmediata» se hubiese producido a través de una conciencia más exacta de la experiencia de primera persona. Pero es imposible que yo *experimente* mi dolor de muelas simplemente como una idea de la mente causada por una caries que envía señales a los nervios del cerebro (o a través de los espíritus animales a la glándula pineal). Y como la propia naturaleza de la desvinculación es la sustracción de la habitual experiencia de la primera persona, sería sorprendente que pudiera hacerlo. La desvinculación implica sobrepasar la experiencia de la

postura de la primera persona y asumir alguna teoría, o al menos algún supuesto, sobre el funcionamiento de las cosas. Es lo que Descartes hace en este caso, al suponer que los dolores y las cualidades secundarias observadas son ideas en la mente *causadas* por varias propiedades (primarias) del órgano u objeto. Una vez que estemos desvinculados y hayamos dejado de vivir en nuestra experiencia,. entonces es menester invocar algún supuesto que asuma el lugar del inactivo interpretativo para proporcionar una explicación que ocupe el lugar de aquella a la que hemos renunciado. Tanto para Descartes como para sus sucesores empiristas, esos supuestos son (naturalmente) mecanicistas.

En vista de esta transposición de la experiencia de la primera persona en un modo objetivado e impersonal, parecería sorprendente clasificar la postura de control desvinculado como figura modificada de la interioridad agustiniana. Pero la paradoja es meramente superficial. La reflexividad radical es central en esta postura porque es necesario centrarnos en la experiencia de primera persona para transponerla. La razón de esta operación es conseguir una cierta clase de control. En lugar de verse arrastrados al error por la habitual inclinación de nuestra experiencia, nos sustraemos de dicho error, nos detraemos, lo reconstruimos objetivamente, y luego aprendemos a sacar conclusiones sostenibles de ello. Para zafarnos del control de «nuestros apetitos y nuestros preceptores»,[8] es menester practicar una cierta reflexividad radical. Ajustamos la experiencia y con ello la privamos de su poder, una suerte de embrujo y error.

Podemos observar las conexiones esbozadas anteriormente: entre la desvinculación y la objetivación, por un lado, y una especie de poder o control, por el otro; entre esto y el ideal de un procedimiento correcto, una manera adecuada de ordenar o construir nuestros pensamientos, que define la racionalidad; y por último, entre la racionalidad y la consecución de conocimiento. Esas conexiones se han consolidado de tal modo en ciertos compartimentos de la cultura moderna que podrían parecer la única explicación posible. Pero, a poco que se examinen, muestran que no siempre es verdad que el camino más seguro hacia el conocimiento discurre a través de la razón desvinculada y procedimental.

Valiéndonos de ejemplos cotidianos, cuando vemos algo sorprendente, algo que nos desconcierta o que no podemos percibir muy bien, normalmente reaccionamos colocándonos de tal manera

que podamos verlo más cerca; cambiamos nuestra postura, nos frotamos los ojos, nos concentramos o hacemos cosas por el estilo. En lugar de desvincularnos, más bien diríamos que nos arrojamos más plenamente en la experiencia. Hay una clase de búsqueda que implica estar «ahí» por completo, plantarnos más atentamente «en» nuestra experiencia. Un contexto más importante es aquel en que tratamos de aclarar lo que sentimos acerca de una determinada persona o un cierto acontecimiento. Eso requiere reflexividad y autoconciencia, pero no precisamente de cariz desvinculante. En vez de ello pensamos en esa persona o evento, permitimos todo su potencial a los sentimientos, justamente del mismo modo en que experimentamos a la persona dada.

Intentar desvincularnos de nuestros sentimientos implica algo muy diferente. Aquí, como antes, tratamos de detraernos de la dimensión intencional. Quizás el sentido del humor de que hace gala la tía Mabel me resulte irritante. Me parece forzado y reiterativo; calculado para hacerse con la situación y acaparar toda la atención. Pero me digo a mí mismo que le doy más importancia que la que realmente tiene, que hay algo en mí que me lleva a reaccionar de este modo ante una forma de ser perfectamente normal. Intento sofocar la reacción tratándola como una simple reacción, no como percepción válida de ciertas características fastidiosas. Algo parecido hacemos al concluir que no deberíamos sentir remordimiento por algo que hacemos o sentimos, y tratamos los espasmos como vestigios irracionales de la educación recibida en la infancia. La desvinculación y lo que podríamos denominar la exploración vinculada son dos cosas muy diferentes. Conducen en direcciones divergentes y son sumamente difíciles de combinar.

La razón para este contraste es la de observar que la opción para una epistemología que privilegia la desvinculación y el control, no es evidentemente correcta por sí misma. Requiere ciertos supuestos. Si la gran era del racionalismo y el empirismo abrió el «camino de las ideas», fue debido a que asumió ciertos supuestos. Epistémicamente, como he comentado antes, en parte se fundamentaba sobre la creencia en el mecanicismo, en contra de un universo de orden significativo, del logos óntico. Percibir el mundo como encarnación de las Ideas es percibir el conocimiento como algo que se logra en sintonía con la mirada del alma. Algo que alcanzamos vinculándonos más de lleno con ese orden, al volver el ojo del alma hacia ello, según la ima-

gen de Platón; en la formulación de Aristóteles llegamos al conocimiento cuando se aúnan el *eidos* de nuestro *nous* con el del objeto. La imagen pertinente al logro de conocimiento es la capacidad para discernir el patrón a través de una cuidadosa atención, como nos enseña en la célebre imagen de la desbandada detenida.[9]

Pero ésta no es toda la historia. El paso a la autoobjetivación requiere algo más que la creencia en la física mecanicista. Ciertos pensadores de finales del siglo XVII, como Cudworth y Leibniz, cada uno a su modo, aunque quisieron embarcarse en el mecanicismo, trataron de conservar o reconstruir una visión teleológica del sujeto. El siguiente paso encaminado a la desvinculación del yo requería rechazar tales intentos y se vio potenciado por el radical rechazo a la teleología, a definiciones del sujeto humano en términos de una cierta tendencia inherente hacia la verdad o el bien, que podía justificar la exploración comprometida de las verdaderas tendencias de nuestra naturaleza.

Locke asumió una postura realmente intransigente, una postura que estableció los términos por los cuales se definiría el yo puntual a lo largo de la Ilustración y aun después. Fue más allá que Descartes y desestimó cualquier noción de la doctrina de las ideas innatas. Este paso suele ser visto como un giro basado epistemológicamente. Locke asume un modelo de ciencia más baconiano o gassendiano que el del exagerado racionalismo cartesiano. Así, se pone de parte del modelo que surge triunfante de la larga revolución intelectual, instaurado paradigmáticamente por Newton.

Indudablemente esto es parte de la verdad. Pero lo que deseo plantear aquí es la otra cara de la cuestión. Al desestimar lo innato, Locke también abre cauce a su profundamente antiteleológica visión de la naturaleza humana, tanto del conocimiento como de la moral. Los motivos que le llevan a ello son complejos y tienen mucho que ver con la adquisición de una cierta clase de control.

En lo que respecta al conocimiento, Locke milita contra cualquier visión que nos perciba como naturalmente tendentes a la verdad o en sintonía con ella, bien sea de la variedad antigua por la que, como seres racionales, estamos constitutivamente dispuestos para reconocer el orden racional de las cosas; o de la variedad moderna por la cual poseemos ideas innatas, o al menos una tendencia innata para desplegar el pensamiento hacia la verdad. Al mismo tiempo que Locke desarrollaba las ideas que publicaría en el *Ensayo*, Ralph Cud-

worth trataba de definir un platonismo cristiano poscartesiano. «El conocimiento —sostiene— es una energía interior y activa de la mente y el despliegue que desde su seno hace el innato vigor, por el cual conquista, domina y regenta sus objetos, engendra dentro de sí una sensación clara, serena, victoriosa y satisfactoria.»[10] Cudworth está seguro de que «el alma no es una mera *tabula rasa*, algo desnudo y pasivo sin contenidos innatos ni actividad propia, ni nada en absoluto que no sea lo que se imprime en ella desde fuera».[11]

Pero Locke percibe las «razones universales o las naturalezas y esencias inteligibles de todas las cosas»,[12] las que Cudworth pretende que es posible generar desde la actividad interna que realizamos, como síntesis gratuitas acreditadas sólo por la costumbre o la autoridad, pero en modo alguno fundadas en la razón. Pertenecen a la misma clase que esas «disputas peripatéticas» que denuncia en su *Ensayo* (4.6.11).[13]

Locke propone poner en entredicho esas ideas tradicionales y examinar sus fundamentos, antes de aceptarlas. La noción que sustenta su propuesta es que nuestras concepciones del mundo son síntesis de ideas que originalmente recibimos de la sensación y la reflexión. Pero bajo la influencia de la pasión, la costumbre y la educación, se hacen esas síntesis sin conciencia ni buenos fundamentos. Creemos cosas y aceptamos nociones que nos parecen sólidas e inevitables y, no obstante, carecen de validez. Sin embargo, como esas nociones son los vehículos de nuestros pensamientos, nos es difícil aceptar que se pongan en tela de juicio.

> Hace tiempo que ciertas formas de hablar, ambiguas y sin significado, y ciertos abusos del idioma, pasan por ser misterios de la ciencia; y que ciertas palabras rudas o equívocas, sin ningún o con poco sentido, reclaman, por prescripción, el derecho de ser tomadas por sabiduría profunda o por alta especulación y no será difícil persuadir a quienes las utilizan o les prestan atención, que eso no es sino el encubrimiento de su ignorancia y un obstáculo para el verdadero saber. (*Essay*, Epistle, pág. 14 [*Eeh*, pág. 65].)*

Por lo tanto, la primordial y crucial tarea es comenzar por una demolición, y Locke habla de su ambición de «emplearse como

* J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980. En adelante, *Eeh*. (*N. de la t.*)

peón para limpiar un poco el terreno y remover algo de la basura que se encuentra en el camino que conduce al conocimiento» (ibíd.).

Locke propone demoler y reconstruir. Esto no es nuevo en sí mismo; es lo mismo que ya había propuesto Descartes. En términos generales, el ataque a los errores inculcados por la costumbre y la educación habitual es tan antiguo, al menos, como Platón. Incluso la propuesta de reconstruir sobre las bases de la experiencia sensorial tampoco es completamente nueva: la tradición aristotélico-tomista también considera que la sensación prima en nuestro conocimiento del mundo. Lo radical aquí es la medida de la desvinculación que propone.

No rechazamos la costumbre, como Platón, para seguir la inclinación inherente hacia la razón. Ni consideramos primordial la experiencia sensorial para discernir a través de dicha experiencia la forma de las cosas que encontramos. Ni tampoco aceptamos ningún principio innato. La demolición no cesa, en principio, porque pongamos nuestra confianza en cualquiera de los procesos prerreflexivos de la mente. Su ubicación definitiva está en las ideas particulares de la experiencia, la sensación y la reflexión, a las cuales hay que considerar como piedra de toque, puesto que no son en absoluto producto del proceso. «A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo y no está a su alcance el poseer o no esos rudimentos, como materiales del conocimiento, por así decirlo» (2.1.25; véase también 2.30.3, donde Locke afirma: «aunque la mente sea completamente pasiva en lo que a sus ideas simples se refiere»). No está a nuestro alcance ni crear ni destruir una idea simple (2.2.2).

Ésta es una desvinculación más completa que la de las propiedades secundarias y las sensaciones corporales, que Locke también toma de Descartes. Afecta a todo nuestro proceso mental. Y como la desvinculación anterior, no es fruto de un nuevo modo de experiencia de la primera persona, sino que depende de una teoría objetivadora de la mente. Y en este caso, como en el anterior, la teoría debe mucho a la imperante perspectiva mecanicista.

Locke *reifica* la mente en grado extraordinario. En primer lugar, adopta un atomismo de la mente; nuestro entendimiento de las cosas está construido por bloques de ideas simples. Las metáforas pertinentes a la construcción y el ensamblaje ocupan un lugar muy destacado en Locke, y no solamente en la forma habitual, como cuando

uno habla de «construir» una teoría o un punto de vista. Para él las ideas son «materiales» y el «poder [del hombre], comoquiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que encuentra al alcance de su mano» (2.2.2). Y después de hablar en 2.12.1 sobre la formación de ideas complejas provenientes de ideas simples, dice: «Esto muestra que el poder del hombre, y sus modos de operación, son muy semejantes en el mundo material y en el intelectual, ya que, como los materiales de ambos son tales que él no tiene poder sobre ellos, ni para crear ni para destruir, lo único que puede hacer es unirlos, o ponerlos uno junto a otro, o separarlos completamente».

En otra imagen reificante equipara el cerebro a «esa sala de recepciones de la mente» (2.3.1) y en otra a un «cuarto oscuro» (2.11.17). Todo ello contribuye a la confusión central de que adolece, no sólo Locke, sino toda la tradición de la «teoría de las ideas»: a veces son tratadas como objetos inertes en la mente, y a veces como entidades proposicionales. La idea se percibe en ocasiones como un cuasiobjeto al que es posible cambiar de lugar y en ocasiones como una entidad que sólo es posible describir adecuadamente en una cláusula «que...». Como frecuentemente se ha observado, esto está detrás del problema que les plantearon a todos los empiristas las «ideas generales»: ¿nuestra idea del triángulo en general, se pensó como un isósceles, escaleno o equilátero? Locke trató de sostener que hasta las ideas que tienen un significado general en la mente son particulares (4.17.8). El tremendo embrollo parte de la teoría de los «bloques constructores» del pensamiento.

Segundo, los átomos existen en un proceso cuasimecánico, una especie de grabado en la mente a través del impacto sobre los sentidos. Las ideas «se producen... por la operación de partículas insensibles sobre los sentidos» (2.8.13; en 4.2.11, Locke habla de «glóbulos»). Y tercero, una buena parte de los ensamblajes de esos átomos se explica por un proceso de asociación cuasimecánico (2.23).

El propósito de este desensamblaje es el de reensamblar nuestra imagen del mundo, esta vez sobre cimientos sólidos y ateniéndonos a fiables reglas de concatenación. Aparte de los resultados matemáticos o verdades establecidas por la deducción, las reglas que en mayor medida conciernen al conocimiento empírico son las de la probable evidencia, que Locke contribuyó a definir, especialmente en el libro IV. Al efectuar el doble movimiento de suspensión y examen,

desanudamos el control del pensamiento y la perspectiva de la pasión, la costumbre o la autoridad y asumimos la responsabilidad nosotros mismos. La teoría de Locke genera, y también refleja, el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante.

Tomo prestado de Husserl el término de «autorresponsabilidad»[14] para describir algo que Locke comparte con Descartes (a quien Husserl aplica el término) y que roza la esencial oposición a la autoridad de la desvinculada razón moderna. A lo que estos dos pensadores y la tradición establecida por ellos nos instan es a pensar por nosotros mismos. Lo mismo que para Descartes, también para Locke el conocimiento no es genuino si no lo desarrolla uno mismo:

> Porque pienso que por la misma razón podemos concebir la esperanza a través de los ojos ajenos, que conocer las cosas mediante el entendimiento de los demás. En la medida en que nosotros mismos consideramos que alcanzamos el entendimiento y la razón, en esa misma medida alcanzamos un conocimiento real y verdadero. El hecho de que en nuestro cerebro circulen las opiniones de otros hombres, por más que sean verdaderas, no nos hace ni un ápice más conocedores. Lo que en ellos fue ciencia, en nosotros no supone sino obstinación mientras otorguemos asentimiento reverentemente a un nombre y no utilicemos, como aquéllos hicieron, la razón para comprender las verdades que los hicieron famosos... En las ciencias, cada uno posee tanto como en realidad sabe y comprende: lo que se cree y acepta solamente bajo palabra no son sino fragmentos. (1.4.23 [*Eeh*, pág. 156].)

Platón, desde luego, dice algo parecido. Realmente, conocer es algo diferente de lo que es simplemente creer algo. Para lo primero hay que ser capaz de «dar una explicación»,[15] de decir por qué algo es de la manera que es. Y eso implica despojarse de muchas creencias convencionales, aceptadas socialmente. Pero lo diferente respecto a los modernos es que los requisitos para dirimirlo por uno mismo son más radicales y exclusivos, y ello en virtud de su noción de la razón.

Platón nos exhorta a plantarnos contra las costumbres y la «opinión» para alcanzar la verdad. Pero la verdad a que llegamos es una visión del orden de las cosas. En principio no se descarta en absoluto que la mejor manera de alcanzar la verdad sea siendo guiado por alguna autoridad —desde luego, no por la corrupta y falaz autoridad de la opinión popular, sino por alguien con sabiduría—. Una vez ad-

quirida la ciencia, por supuesto podemos prescindir de guía, aunque ésta podría ayudarnos a lograr esa condición independiente.

En contraste con ello, la concepción moderna de la razón es procedimental. No apela a que nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que construyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional. Aunque Descartes y Locke conciben diferentemente dichos cánones, concuerdan en la noción básica de la razón. El objetivo es llegar a lo que son las cosas en realidad, y esos cánones nos ofrecen la mayor esperanza de lograrlo. La racionalidad es por encima de todo una propiedad del proceso del pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento.

Ésta es la distinción en que insiste Locke en el pasaje citado anteriormente. Pero, como hemos visto, el procedimiento es fundamentalmente reflexivo. Implica esencialmente el punto de vista de la primera persona. Implica desvincularme de mis síntesis y creencias espontáneas para someterlas a escrutinio. Esto es algo que en la naturaleza de las cosas cada persona ha de hacer por sí misma. No somos independientes por el hecho de adquirir la ciencia; nuestro camino debe ser radicalmente independiente si el resultado ha de ser la ciencia.

Por eso, este modelo de razón excluye fundamental e intransigentemente la autoridad. En el caso de Locke este requisito para la razón desvinculada se refuerza por el principio protestante de la adhesión personal. Poco antes del pasaje que acabo de citar, Locke nos asegura: «Puedo afirmar con seguridad que en el discurso que sigue a continuación ni me he propuesto desviarme de esto ni someterme ante ninguna autoridad, mi única meta ha sido la verdad» (1.4.23). Y por eso Locke suele hablar a menudo del tema de la razón en términos del vívido contraste entre la esclavitud y la libertad. La libertad es ardua; es difícil borrar de uno mismo su propio proceso de pensamiento. Pero quienes fracasan en hacerlo, esas criaturas vulgares e indolentes que se dejan llevar por la corriente, están sojuzgadas. Locke pronuncia una severa amonestación contra quienes, perteneciendo a la élite, no obstante, eluden alegremente la responsabilidad de pensar. «Los que están ciegos siempre serán dirigidos por quienes pueden ver, o caerán en el arroyo; y seguramente el más esclavizado es el que lo está en su entendimiento» (4.20.6).

Y todo el *Ensayo* va dirigido contra quienes controlarían a los demás con principios engañosos, supuestamente incuestionables, como

los pretendidamente «innatos». Al hablar de quienes «se consideraban a sí mismos profesores y maestros», Locke afirma:

> Porque habiéndose establecido el axioma de que existen unos principios innatos, se obligó a sus partidarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que resultó igual que impedirles el empleo de su propia razón y juicio, y obligarlos a creer y recibir esa doctrina bajo palabra y sin examen posterior. Colocados de esta forma en una actitud de fe ciega, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines que pretendieron los que tuvieron la habilidad y responsabilidad de educarlos y dirigirlos. (1.3.25 [*Eeh*, pág. 157].)

Esta visión objetivante antiteleológica de la mente no sólo excluye las teorías del conocimiento que suponen la sintonía innata con la verdad, sino que también va dirigida contra las teorías morales que nos ven con una tendencia natural hacia el bien —ante todo, claro está, las grandes tradiciones derivadas de los platónicos, aristotélicos y estoicos antiguos—. La desvinculación transforma además la teoría de la motivación y Locke, como hicieran otros teóricos antiteleológicos antes que él, siguiendo a Gassendi, adopta una teoría hedonista. El placer y el dolor son para nosotros el bien y el mal. «Las cosas son, por tanto, buenas o malas solamente en referencia al placer o al dolor» (2.20.2). Y ello nos motiva. «El placer y el dolor y lo que los ocasiona, es decir, el bien y el mal, son los pilares sobre los que descansan nuestras pasiones» (2.20.3). Pero siguiendo su visión objetivante de la mente, Locke somete dicha teoría antigua a una transposición reificante. Lo que nos mueve no es propiamente la perspectiva del bien, es decir, el placer, sino el «malestar» (2.21.31). Locke piensa que el deseo es una especie de malestar. «Todos los dolores corporales, sean de la clase que fueren, y toda la inquietud de la mente, provocan un malestar» (ibíd.). El deseo de algo es, por tanto, considerado como una especie de este género. Es el malestar provocado por la ausencia de cierto bien. Pero no todo bien ausente provoca malestar, ni siquiera los bienes que sabemos que más nos convienen. No siempre nos mueve el más supremo de los bienes a la vista; pues si fuera así, afirma Locke, está claro que invertiríamos la mayor parte de nuestro esfuerzo en asegurar la salvación eterna (2.21.38).

Para ser motivados por un bien, éste debe ocasionarnos malestar; solamente a través del nexo con esa inquietud logra motivarnos. «Es

cierto que el bien y el mal, presentes y ausentes, actúan sobre la mente; pero lo que *inmediatamente* determina la voluntad en cada acción voluntaria es *el malestar del deseo*. Que este malestar sea el que determine la voluntad en las acciones voluntarias y sucesivas que llenan la mayor parte de nuestras vidas...» (2.21.33, la cursiva es del original).* Locke característicamente demuestra por qué esto ha de ser así, trayendo a colación un argumento cuasimecánico: «Otra voluntad por la que el malestar es el único que determina la voluntad es la siguiente: porque solamente él está presente y porque va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está» (2.21.37). Su teoría se fundamenta en el ampliamente conocido principio mecánico que excluye la acción a distancia.

Así pues, de ese modo Locke lleva la desvinculación hasta extremos sin precedentes: ni siquiera la acción motivada para conseguir lo que proporciona placer es la piedra de toque en el orden de ensamblaje. Ésta tiene que surgir mediante la conexión establecida con el estado interior que carece en sí mismo de objeto intrínseco. Aquí vemos los orígenes remotos de la moderna psicología reduccionista y de la teoría del refuerzo. Donde los psicólogos del siglo XX hablan de «hábitos», Locke habla de la asociación que cada uno de nosotros hace entre malestar interior y ciertos bienes como nuestro «deleite» (2.21.56).

Ésta puede ser, y ha sido, la base para una teoría de la motivación puramente determinista, que sostiene que las personas están invariablemente impulsadas por sus más intensos deseos. Locke parece apuntar en esa dirección en 2.21.46, en donde afirma que el malestar «más apremiante» naturalmente determina la voluntad. Pero, al igual que con la teoría del conocimiento, la reificación está destinada a posibilitar el control. Locke introduce la voluntad. La mente tiene «la potencia de suspender la consecución y ejecución de cualquiera de sus deseos; y como acontece así con todos ellos, uno tras otro, tiene la libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos y sopesarlos entre sí» (2.21.53, también 48). Podemos determinar, ateniéndonos a los cánones racionales de la evidencia, cuál es el mayor de los bienes, y disponernos a buscarlo. Además, esa voluntad reforma nuestro deleite de modo que gane peso motivacional. Así,

* La cursiva no aparece en la traducción castellana citada. (*N. de la t.*)

un hombre puede suspender el acto elegido; impedir que ese acto quede determinado a favor o en contra de la cosa que ha sido propuesta, en tanto no haya examinado si esa cosa es, en sí misma o en sus consecuencias, de una naturaleza tal que realmente pueda hacerlo feliz o no. Porque una vez que una cosa ha sido elegida y se ha convertido por ello en una parte de la felicidad de quien la elige, surge el deseo, y ese deseo provoca un malestar. (2.21.57 [*Eeh*, pág. 398].)

Inhibirnos de nosotros mismos y de nuestro «deleite» actual, al igual que en el caso de las nociones y creencias, nos permite la posibilidad de reconstruirnos de un modo más racional y ventajoso. En última instancia, somos criaturas de conexiones contingentes: hemos creado ciertos hábitos; pero podemos romperlos y reformarlos.

Una vez que la moda y las opiniones comúnmente recibidas han establecido unos conceptos falsos, y después que la educación y las costumbres han llegado a desarrollar hábitos erróneos, los hombres sitúan de manera equivocada los valores adecuados de las cosas y llegan a corromper sus gustos. Es necesario tomarse la molestia de enmendar esos disgustos y de lograr adquirir costumbres contrarias que puedan cambiar nuestros placeres y que nos hagan disfrutar de lo que o bien es necesario para nuestra felicidad, o bien nos conduce a ella. (2.21.71 [*Eeh*, pág. 413].)

La desvinculación radical abre la perspectiva de la autorreconstrucción.

En cuanto a los objetivos racionales de dicha reconstrucción, Locke es claro al decir que éstos deberán atenerse a la ley impuesta por Dios, a la que a veces también llama derecho natural. No es sólo lo que debemos hacer moralmente, sino que ello también nos conduce a una mayor felicidad, como resulta evidente al hablar de los «indecibles» gozos, e igualmente terribles dolores, que Dios nos guarda como recompensas y castigos. De hecho, de acuerdo con la definición de Locke, éste es el supremo curso moral, precisamente *porque* está establecido por un legislador que tiene la potestad de acompañar a sus mandamientos con dolor.

El bien y el mal morales... son solamente la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias y alguna ley, por las cuales lle-

gamos al bien o al mal a través de la voluntad y el poder de un legislador, y ese bien y ese mal, es decir, el placer y el dolor que acompaña al cumplimiento o a la violación de esa ley, por el decreto del legislador, es lo que denominamos recompensa y castigo. (2.28.5 [*Eeh*, pág. 516].)

Por tanto, Locke se sitúa en la tradición del voluntarismo teológico, que como ya hemos visto va estrechamente entretejido con la aparición del mecanicismo, y su predominante teoría del iusnaturalismo le alinea con Pufendorf y con una influyente vertiente de pensamiento de su época. Pero Locke une el voluntarismo con el hedonismo, como observa Tully.[16] Más adelante argumentaré el alcance de esta posición como perspectiva moral.

Ahora deseo observarla en su aspecto como una forma nueva y radical sin precedentes de la autoobjetivación. La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de una reforma de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos. La noción de «hábito» ha sufrido un cambio: ya no arrastra la fuerza aristotélica en la que nuestras *hexeis* se configuran en el trasfondo de una naturaleza que tiene una cierta inclinación. Ahora los hábitos enlazan elementos entre los cuales ya no existen relaciones de ajuste natural. Las conexiones idóneas sólo se determinan instrumentalmente por aquello que aporte los mejores resultados, el placer o la felicidad.

Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo «puntual». Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es «sin extensión»; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos.

Ese poder reside en la conciencia. Y así Locke, en su argumentación sobre la identidad personal en el *Ensayo* 2.27, se niega a identificar el yo o la persona con una sustancia, material o inmaterial, y hace que dependa de la conciencia.

Porque desde el momento en que cualquier ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, desde ese mismo momento, ese ser es él mismo y personal. Porque por la conciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes es por lo que es ahora *él mismo para él mismo*, y así será él mismo para él mismo hasta que la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas y futuras; y no sería dos personas, a causa de la distancia en el tiempo y cualquier alteración en la sustancia, más de lo que un hombre sería dos hombres por el hecho de llevar distintos vestidos hoy de los que utilizó ayer, después de un largo o breve sueño, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las acciones que contribuyeron a producirlas. (2.27.10, la cursiva es del original [*Eeh*, pág. 494, sin cursiva].)

O, de nuevo,

resulta evidente que el tener conciencia es lo que une en una misma persona, hasta el punto de comprender épocas pasadas si se extiende, las existencias y las acciones más alejadas en el tiempo, de la misma manera que une la existencia y las acciones de momentos inmediatamente precedentes; de manera que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona a la que pertenecen ambas. (2.27.16 [*Eeh*, pág. 501].)

Locke defiende esta visión radicalmente subjetivista de la persona[17] a través de una serie de extravagantes experimentos de pensamiento, por ejemplo, una misma conciencia habitando cuerpos diferentes, o dos conciencias compartiendo el mismo, o cuerpos intercambiando conciencias, que dan pie para las especulaciones de Parfit que recordé en la sección 1.2.[18] Pero el interrogante que esto plantea es revelador. Se supone que algo que llamamos conciencia o autoconciencia pudiera distinguirse claramente de su encarnación y que fuera posible que las dos se separasen y recombinasen en varios experimentos del pensamiento; que en un cierto modo la autoconciencia es desligable de su encarnación. Se nos pide imaginar algo supuestamente extraño, pero aclarado por la descripción de un príncipe que se despierta encarnado en el cuerpo de un zapatero. Sin embargo, ¿qué distingue esto del caso del zapatero que se despierta con amnesia sobre su vida pasada y con la extraña sensación de re-

cordar experiencias de otra vida, al igual que supuestamente alguna gente tiene experiencias de personas que murieron hace mucho tiempo?[19]

La conciencia perfectamente desligable es una ilusión, me gustaría afirmar, pero es una sombra que proyecta el yo puntual. La postura de desligamiento genera una imagen de nosotros mismos como poseedores de una conciencia puramente independiente, que sostiene y justifica dicha postura y es la base de la radical promesa que entraña de autocontrol y reconstrucción. La estrecha conexión entre la doctrina subjetivista de Locke y la perspectiva de la autorreconstrucción emerge en la exposición del capítulo en que Locke nos dice que la «persona», que es nuestro nombre para el yo, «es un término forense, que imputa las acciones y sus méritos; así pues, pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados» (2.27.26). La misma persona como X es el ser que puede ser recompensado o castigado justamente por las acciones y fallos de X: «En esta identidad personal es en lo que están fundados el derecho y la justicia del premio y el castigo. Ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo que cada uno se preocupa por sí mismo, sin que le importe lo que pueda acontecer a cualquier sustancia que no vaya unida o esté afectada por esa toma de conciencia» (2.27.18). Locke reconoce aquí, a su modo, lo que yo planteaba en la primera parte (sección 2.2): la íntima conexión entre nuestra noción del yo y nuestra autocomprensión moral. La persona de Locke es el agente moral que asume responsabilidad por sus actos a la luz de una futura retribución. La imagen abstracta del yo refleja fielmente su ideal de responsable mediación humana.

9.2

No sólo la epistemología de Locke, sino también su desvinculación y su reificación radicales de la psicología humana, fueron muy influyentes en la Ilustración. Esto se debió en parte al ajuste relativamente aproximado entre sus perspectivas sobre el conocimiento, y el triunfante modelo newtoniano, al menos en relación con la alternativa cartesiana. Pero ésta no es toda la historia. La tremenda fuerza del yo puntual de Locke a lo largo de la Ilustración y aún más allá, le viene dada por el lugar central que ocupa en nuestra cultura la

disciplinaria postura desvinculada del yo. Antes he mencionado el nacimiento de las prácticas disciplinarias durante aquel período sobre una amplia esfera del ejército, los hospitales, las escuelas, además de las prácticas relacionadas de organización y control metódico y burocrático.

La teoría de Locke no fue, desde luego, la única justificación posible de tales prácticas. Éstas comenzaron a extenderse ampliamente antes de que se formulara la teoría. Es importante hacer esta puntualización, puesto que en los debates contemporáneos sobre la modernidad suelen confundirse estas prácticas y a veces se les identifica con esta filosofía. Pero tal identificación es absurda; confunde casos muy diferentes: por un lado, el desarrollo de nuevas facultades de autocontrol y autorreconstrucción que requieren una nueva postura desvinculada hacia el yo y, por otro, una particular teoría que presenta la imagen de un yo capaz, en principio, de una completa desvinculación. Como teoría, esta última aún está por confirmarse o refutarse (pienso que sobradamente merece lo segundo); pero la primera se consigue o no (y ciertamente la hemos conseguido, para bien o para mal, y para más riqueza).

Pero, al mismo tiempo, la relación ha sido estrecha entre las dos. Es una teoría ciertamente compatible con las prácticas que se recomendarían a quienes estén profundamente comprometidos con ellas, que las racionalizarían y justificarían, además de ofrecer esperanzas trascendentales sobre su eficacia en los asuntos humanos. Dicha teoría indudablemente ha contribuido al avance conquistador de esas prácticas a través de la cultura contemporánea.

Probablemente fue la combinación de estos dos factores lo que hizo que Locke fuese el gran maestro de la Ilustración: ofrece una explicación plausible de la ciencia nueva como conocimiento válido, entretejida en una nueva teoría del control racional del yo, aunando los dos bajo el ideal de la autorresponsabilidad racional. En la ciencia y en la práctica muchas cosas han sido autoritariamente declaradas verdaderas sin merecer su nombre. El sujeto racional y autorresponsable puede romper con ellas, suspender su adhesión a ellas y someter a prueba su validez, rehacerlas o reemplazarlas.

Todo en su conjunto es el ideal de libertad e independencia respaldado por la concepción de la desvinculación y la razón procedimental. Y ello ha otorgado al punto de vista lockeano una inmensa influencia, no sólo en el siglo XVIII, sino hasta nuestros días. Incluso

quienes rechazan muchas de las doctrinas de Locke, perciben la fuerza de su modelo. En cierto modo, lo vemos en los estudios contemporáneos sobre la identidad, como he comentado antes.[20] Y también penetra a través de la psicología moderna. Además, el evidente desarrollo de la teoría moderna del aprendizaje[21] es la base, así lo creo, de la madura concepción freudiana del *ego* perteneciente al modelo «estructural». Dicho *ego* es, en esencia, un mecanismo puramente dirigido, vacío de pulsión instintiva propia (aunque deba extraerla del *ello* para funcionar). Su función es maniobrar a través del accidentado, innavegable curso de obstáculos impuestos por el *ello*, el *superego* y la realidad externa. Su potencia es incomparablemente menor que la del yo puntual de Locke; no obstante, al igual que su antepasado, fundamentalmente es un agente desvinculado de la razón instrumental.

Así pues, si tomamos el tema del autocontrol a través de las vicisitudes de la tradición occidental, hallamos una transmutación muy profunda desde la hegemonía de la razón como una visión de orden cósmico hasta la noción de un sujeto desvinculado que ejerce el control instrumental. Y esto, me gustaría afirmar, contribuye a explicar por qué hoy pensamos de nosotros mismos como «yos».

Para los grandes moralistas antiguos la capacidad crucial era la de percibir el orden, en el cosmos (para Platón) o en la prioridad de las metas humanas (para los estoicos). La introspección carecía de importancia para el primero y los segundos no pensaron que fuera crucial. Los estoicos ofrecen un argumento sobre la razón, la naturaleza y la autosuficiencia para persuadirnos de que no debemos acumular satisfacciones ordinarias; no nos piden que nos examinemos a nosotros mismos.

En contraste, con ello, el ideal moderno de la desvinculación requiere una postura reflexiva. Hemos de volvernos hacia el interior, hacernos conscientes de nuestra actividad y de los procesos que nos configuran. Hemos de hacernos cargo de la construcción de nuestra representación del mundo, que de otra manera progresaría sin orden y, por consiguiente, sin ciencia; hemos de hacernos cargo de los procesos por los cuales las asociaciones forman y configuran nuestro carácter y perspectiva. La desvinculación exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos, sometiéndolos a un examen y una reconstrucción radicales.

Los grandes moralistas clásicos ciertamente nos instan también a que dejemos de vivir en los hábitos y usos irreflexivos. Pero su reflexión nos vuelca a un orden objetivo. La desvinculación moderna, por el contrario, nos insta a separarnos de nosotros mismos mediante la autoobjetivación. Ésta es una operación que sólo se puede llevar a cabo en la perspectiva de la primera persona. No nos dice, como el estoicismo, que seamos conscientes de lo que vale la pena para los humanos como tales o, como Platón, que nos centremos en las propiedades de la razón y del deseo, y en la relación de éstos con lo que sabemos sobre qué es la vida feliz. Me invita a ser consciente de *mi* actividad de pensar o *mis* procesos de habituación, para que me desvincule de ellos y los objetive. De hecho, la imagen (extraña y en última instancia cuestionable) de mí mismo como naturaleza objetivada con la que nos ha familiarizado este giro moderno, sólo se pone a nuestra disposición a través de esa especial postura reflexiva que denomino desvinculación. Hemos de ser instruidos (y forzados) a hacerlo, no sólo naturalmente a través de doctrinas que se aprenden, sino mucho más a través de todas las disciplinas que han llegado a ser inseparables de nuestra forma de vida moderna, las disciplinas de autocontrol en la esfera de lo económico, lo moral y lo sexual. Esta visión es la criatura de una peculiar postura reflexiva y por eso nosotros, que hemos sido formados para comprender y juzgar por nosotros mismos naturalmente en sus propios términos, nos describimos con las expresiones reflexivas pertinentes a dicha postura: el «yo» y el «ego».

Esto es por lo menos una parte de la historia. Otra es que no se puede identificar ese yo que surge de la objetivación y separación de nuestra naturaleza dada con cualquier cosa en lo dado de dicha naturaleza. No se puede concebir sólo como una pieza más del mundo natural. Es difícil *enumerar* solamente almas y mentes *al lado de* cualquier otra cosa que esté ahí. Esto es fuente de un constante malestar filosófico en la era moderna, que naturalmente carece de parangón entre los antiguos. Se han ensayado varias soluciones: el reduccionismo, las teorías «trascendentales», los retornos al dualismo. No obstante, el problema continúa escociendo porque no ha sido resuelto. No lo abordaré aquí. Lo que me propongo plantear aquí es más bien que el estatus infundadamente «extramundano» de la objetivación de los sujetos acentúa la motivación actual para describirlo como un yo. Todas las demás apelaciones parecen ubicarlo en el es-

calafón de las cosas, como si fuera una entre las demás. Parece que el agente puntual no es nada más que un «yo», un «mí mismo».

Vemos aquí el origen de una de las grandes paradojas de la filosofía moderna. La filosofía de la desvinculación y la objetivación ha contribuido a crear, en el más extremo de los casos —en ciertas formas de materialismo— una imagen del ser humano de la que, al parecer, se han expulsado los últimos vestigios de subjetividad. Es la imagen de un ser humano visto enteramente desde la perspectiva de la tercera persona. La paradoja es que esta severa perspectiva está ligada a —mejor dicho, basada en— la atribución de un lugar central a la postura de la primera persona. La objetividad radical es sólo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical. De hecho, esta paradoja ha sido muy comentada, por ejemplo, por Heidegger en su crítica del subjetivismo y por Merleau-Ponty. Una vez vista esta conexión, sostienen estos dos filósofos, el naturalismo moderno ya no puede ser nunca más lo mismo. Pero para quienes no la han percibido, el problema del «yo» retorna como pensamiento reprimido, como un aparentemente irresoluble rompecabezas.[22]

Para nosotros el sujeto es un yo de un modo en que no podría haberlo sido para los antiguos. Los moralistas antiguos formulan a menudo el mandato: «Cuida de ti mismo», como recientemente nos ha recordado Foucault.[23] y Epicteto nos persuade de que lo que verdaderamente importa es el estado de nuestro *hēgemonikon*, o la parte que rige, traducida a veces por «mente» o «voluntad». Pueden *sonar* a veces como contemporáneos nuestros. Pero en realidad entre ellos y nosotros existe un abismo. La razón de ello es que para nosotros la reflexividad esencial es radical, en el sentido del término que introduje en el capítulo 7. La desvinculación requiere la posición de la primera persona.

Esto es lo que distingue a los pensadores clásicos de los seguidores de Descartes, Locke, Kant o casi todos en el mundo moderno. El giro hacia uno mismo es ahora ineludiblemente un vuelco hacia uno mismo en la perspectiva de la primera persona, un giro al yo como yo. A eso me refiero cuando hablo de la reflexividad radical. Porque estamos tan incrustados en ella, no podemos hacer otra cosa que no sea intentar lograr un lenguaje reflexivo.

Capítulo 10

ANÁLISIS DE «L'HUMAINE CONDITION»

He estado adentrándome en la vertiente de la interiorización que ha contribuido a configurar la identidad moderna. Esto me ha llevado desde Platón, a través del vuelco hacia lo interior de Agustín, a la nueva postura de desvinculación que inaugura Descartes e intensifica Locke. Seguir este desarrollo significa rastrear la constitución de una faceta del yo moderno. El hecho de adoptar una postura de desvinculación hacia uno mismo —incluso no llevándola hasta el extremo lockeano del yo puntual— define una nueva comprensión de la acción humana y sus capacidades características. Y junto a esto se presentan nuevas concepciones del bien y nuevas localizaciones de las fuentes morales: el ideal de la autorresponsabilidad, junto a las nuevas definiciones de la libertad y la razón que lo acompañan, y el sentido de dignidad conectado con ello. Vivir de acuerdo con esa definición, como no podemos dejar de hacerlo, ya que penetra y racionaliza gran parte de los modos y las prácticas de la vida moderna, es transformarse: hasta el punto de percibir ese modo de ser como normal, como si estuviera incrustado en la naturaleza humana perenne del mismo modo que están los órganos físicos. Así pues, llegamos a pensar que tenemos yos del mismo modo que «tenemos» cabezas. Sin embargo, la propia idea de tener o ser «un yo», de que el hacer humano se define esencialmente como «el yo», es una reflexión lingüística de la comprensión moderna y de la reflexividad radical que ello implica. Como estamos profundamente incorporados a dicha comprensión, necesariamente aspiramos a este lenguaje; pero no fue siempre así.

No obstante, ésta es sólo una vertiente. He tomado por hilo conductor las sucesivas comprensiones del ideal moral del autodominio. Ésa fue la base del contraste entre Platón y Descartes. Pero la línea de desarrollo a través de Agustín ha generado también modelos de autoexploración que han sido cruciales para la configuración de la cultura moderna.

El giro hacia el interior que da Agustín fue inmensamente influyente en Occidente; en un principio inauguró una familia de formas de espiritualidad cristiana que continuaron a lo largo de la Edad Media y florecieron de nuevo en el Renacimiento. Pero luego ese giro adopta formas secularizadas. Nos volcamos hacia dentro, pero no necesariamente para encontrar a Dios; nos volcamos para descubrir el impacto de un cierto orden, o un cierto significado o una cierta justificación, para nuestras vidas. En retrospectiva las *Confesiones* de Agustín parecen la primera gran obra en un género que abarca tanto la obra de Rousseau que lleva el mismo título, como el *Dichtung und Wahrheit* de Goethe o el *Prelude* de Wordsworth, salvo que el obispo de Hipona antecede a sus seguidores en más de un milenio.

A medida que esta clase de autoexploración se convierte en un hecho central de nuestra cultura, otra postura de reflexividad radical adquiere crucial importancia junto a la de la desvinculación. En vez de objetivar nuestra naturaleza y con ello clasificarla como irrelevante para nuestra identidad, aquélla consiste en explorar lo que somos para establecer dicha identidad, ya que el supuesto que apuntala la autoexploración moderna es el de que realmente no sabemos quiénes somos.

Aquí se da un viraje decisivo, cuya figura representativa quizás es Montaigne. Existe alguna evidencia de que cuando Montaigne se embarca en sus reflexiones comparte la idea tradicional de que éstas le servirían para restablecer el contacto con la esencia permanente, estable e inmutable que anida en cada uno de nosotros. Ésa era la dirección, virtualmente unánime, del pensamiento antiguo: bajo los deseos inestables y volubles del alma insensata, y ante la oscilante fortuna del mundo exterior, nuestra verdadera naturaleza, la razón, proporciona un fundamento inquebrantable y constante.

Para alguien que sostenga esto el problema moderno de la identidad es algo ininteligible. La única búsqueda que hemos de emprender es para descubrir dentro de nosotros la única naturaleza humana universal. Pero las cosas no resultaron así para Montaigne. Existe cierta evidencia de que cuando se sentó a escribir y se volvió hacia sí mismo, experimentó un terrible desasosiego interno. «Mon esprit... faisant le cheval eschappé... m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos» («Mi espíritu... como caballo desbocado... engendra tantas quimeras y mons-

truos fantásticos, unos tras otros, sin orden ni concierto»).[1]* Su respuesta a ello fue la de observar y catalogar sus pensamientos, sentimientos y respuestas («J'ai commencé de les mettre en rolle»; «He comenzado a ordenarlos»).[2] Y de ello surge una postura muy diferente hacia la transitoriedad e incertidumbre de la vida humana, una aceptación de sus límites, que se basa en fuentes epicúreas y cristianas.

Ello no significa que abandone por completo la aspiración a la estabilidad. Ciertamente Montaigne es muy consciente de la mutabilidad de todas las cosas y, por encima de todas, de la vida humana:

> *... il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse... Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner l'eau.*
>
> ... no hay ninguna existencia constante ni de nuestro ser, ni del de los objetos. Nosotros y nuestro juicio y todas las cosas mortales van fluyendo y rodando sin cesar... No tenemos comunicación alguna con el ser, porque toda la naturaleza humana está siempre en medio del nacer y el morir sin dar de sí más que una sombra, una oscura apariencia y una incierta y débil idea. Y si, por fortuna, dedicáis vuestro pensamiento a querer atrapar su ser, ocurrirá lo mismo que si quisierais atrapar el agua.[3] (*Ensayos*, vol. II, pág. 340.)

El cambio perpetuo no está sólo en nosotros sino en todas partes: «Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les roches du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant» («El mundo no es sino perenne agitación. Muévese todo sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, con el vaivén público y con el suyo propio. La misma constancia no es sino movimiento más lento»).[4] (*Ensayos*, vol. II, pág. 27.)

* Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1987, vol. 1, pág. 75. En adelante, *Ensayos*. (*N. de la t.*)

Sin embargo, o quizá precisamente por ello, Montaigne propone describirse a sí mismo. Efectivamente, la razón de la última frase citada es justificar esa especie de autodescripción que no intenta buscar lo ejemplar, lo universal o lo edificante, sino simplemente perfilar los contornos de la realidad cambiante de un ser, él mismo. Esta vida, no obstante, «baja y sin lustre», revelará tanto como cualquier otra, porque «chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» («cada hombre lleva la forma entera de la condición humana»).[5]

Montaigne lucha por lograr un cierto equilibrio, incluso dentro de lo siempre cambiante, al identificar y aceptar los patrones que representan su particular manera de vivir fluyendo. Así, aunque «no tenemos comunicación alguna con el ser», Montaigne buscó y encontró una cierta paz en su *maistresse forme* («mi forma regidora»).[6] El autoconocimiento es la llave indispensable para la autoaceptación. Aceptar los límites de nuestra condición presupone entender dichos límites, aprender a perfilar sus contornos, diríamos, desde dentro.

En este nuevo sentido, despojado de pretensiones de universalidad, la naturaleza puede, una vez más, regirnos.

> *J'ai pris... bien simplement et cruement pour mon regard ce precepte ancient: que nous ne sçaurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle. Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination.*
>
> Por lo que a mí respecta... he adoptado harto simple y crudamente este precepto antiguo: que no podemos fallar si obedecemos a la naturaleza, que el precepto soberano es conformarse a ella. No he corregido, como Sócrates, por la fuerza de la razón, mis cualidades naturales y en modo alguno he desviado artificialmente mi inclinación.[7] (*Ensayos*, vol. II, pág. 332.)

En ese espíritu debemos comprender el precepto: «Mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition» («Llevar mi vida conforme a su condición natural»).[8] Vivir correctamente es vivir dentro de los límites, evitar la presunción de aspiraciones espirituales sobrehumanas. Pero los límites relevantes para mí son míos; vivir de acuerdo con un modelo universal es otra de esas metas qui-

méricas que la sabiduría epicúrea y la humildad cristiana aconsejan evitar.

Para alcanzar la medida justa Montaigne guarda tanta distancia de los excesos del rigor moral como de los de la pasión.

> *Je me deffens de la temperance comme j'ai faict autrefois de la volupté. Elle me tire trop arriere, et jusques à la stupidité. Or je veus estre maistre de moy, à tous sens. La sagesse a ses excès, et n'a pas moins besoin de moderation que la folie.*
>
> Defiéndome de la templanza como antaño de la voluptuosidad. Tira de mí hacia atrás y hacia el estupor. Y quiero ser dueño de mí mismo en todos los sentidos. Tiene la cordura sus excesos y no necesita menos de la moderación que la locura.[9] (*Ensayos*, vol. II, pág. 68.)

Montaigne rechaza los parámetros sobrehumanos que tan frecuentemente sostiene la tradición moral.

> *A quoy faire ce pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces regles qui excedent nostre usage et nostre force?*
>
> ¿Para qué sirven esas ideas elevadas de la filosofía en las que ningún ser humano puede basarse, y esas reglas que están fuera de nuestras costumbres y de nuestras fuerzas?[10] (*Ensayos*, vol. II, pág. 247.)

La fuente de ello es el orgullo y una vana autosatisfacción: «toute cette nostre suiffsance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue» («toda esta suficiencia nuestra que está más allá de lo natural, es más o menos vana y superflua»).[11] Hemos de descubrir el equilibrio humano: «J'estime pareille injustice prendre à contre coeur les voluptez naturelles que de les prendre trop à coeur» («Estimo que es injusticia parecida acusar en contra del corazón la voluptuosidad natural que acusarlo de tenerla muy cerca»).[12] y Montaigne se anticipa a Pascal al advertirnos contra las terribles consecuencias de este presuntuoso rigorismo:

> *Entre nous, ce sont choses que j'ay tousjours veuës de singulier accord: les opinions supercelestes et les meurs sousterraines... Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme. C'est folie; au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes... Ces humeurs transcendantes m'effrayent, commes les lièux hautains et inaccessibles.*

Entre nosotros, son cosas que siempre consideré singularmente de acuerdo: las ideas sobrenaturales y la conducta subterrenal... Quieren salirse fuera de sí y escapar del hombre. Locura es; en lugar de transformarse en ángeles, transfórmanse en bestias... Espántanme esas posturas trascendentales, como los lugares altos e inaccesibles.[13] (*Ensayos*, vol. II, pág. 401.)

Montaigne, como Lucrecio, tiene una idea de la naturaleza que ha dejado de ser el vehículo para las exigencias de la perfección moral, pero que puede utilizarse para librarnos de lo excesivo y tiránico de esas exigencias. La batalla aquí no es como la epicúrea con su temor a los dioses y sus castigos, sino más bien contra el desprecio y el desdén de nuestro ser que engendran y expresan esos presuntuosos parámetros. Dicho desprecio suele dirigirse a nuestro ser corporal. Pero «c'est tousjours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle» («siempre es con el hombre con quien hemos de vérnoslas, cuya condición es prodigiosamente corporal»).[14] (*Ensayos*, vol. II, pág. 178.)

A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternelle correspondance? Au rebours, renouons le par mutuels offices.

¿Con qué fines separamos en divorcio un entramado tejido con tan unida y fraterna correspondencia? Al contrario, reanudémoslo mediante mutuos oficios.[15] (*Ensayos*, vol. II, pág. 399.)

En cierto sentido, luchamos por lograr la aceptación de lo que somos. Y a este respecto, como veremos, Montaigne inaugura uno de los temas que reaparece constantemente en la cultura moderna.

Buscamos el autoconocimiento, pero éste ya no significa sólo el saber impersonal sobre la naturaleza humana, como fuera para Platón. Cada uno de nosotros debe descubrir su propia forma. No vamos en busca de la naturaleza universal; cada uno busca su propio ser. Montaigne inaugura, por tanto, un nuevo modo de reflexión que es intensamente individual, una autoexplicación cuya meta es alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño cuál es la pasión o el orgullo espiritual que éstos han erigido. Es un estudio que se lleva a cabo totalmente en primera persona, al

que prestan poca ayuda las declaraciones de observaciones de tercera persona, y ninguna la «ciencia».

El contraste con Descartes es sorprendente, precisamente porque Montaigne parte del punto de origen de otra clase de individualismo, el individualismo del autodescubrimiento, que difiere del cartesiano tanto en meta como en método. Aquí la meta es identificar el individuo en su diferencia irrepetible, mientras que el cartesianismo nos da una ciencia del sujeto en su esencia general, y procede con la crítica de las autointerpretaciones de la primera persona, en vez de hacerlo con pruebas del razonamiento impersonal. Lo que de ello resulta es la comprensión de mis exigencias, aspiraciones, deseos, en su originalidad, por mucho que éstos falseen las expectativas de la sociedad y mis inclinaciones más inmediatas.

> *Il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui lui est contraire.*
>
> No hay ninguna persona que, si se escucha a sí misma, no descubra en sí misma una forma peculiar, una forma regidora, que lucha contra la institución y contra la tempestad de las pasiones que es contraria a ella.[16]

Descartes es uno de los fundadores del individualismo moderno porque su teoría devuelve la responsabilidad al pensador individual, requiere de él que construya por sí mismo un orden del pensamiento en la primera persona del singular. Pero ha de atenerse a criterios universales; ha de razonar como cualquiera, y como todos. Montaigne origina la búsqueda de la originalidad de cada persona; y esto no es sólo una búsqueda diferente sino, en cierto sentido, antitética de la cartesiana. En cierto modo ambas nos vuelven hacia adentro y tratan de poner algo de orden en el alma; sin embargo, precisamente es esta semejanza la que crea el conflicto, particularmente acuciado, entre las dos.

La búsqueda cartesiana se encamina a un orden de ciencia, a un conocimiento claro y distinto en términos universales, los cuales, cuando posibles, serán la base del control instrumental. La aspiración montaigneana va siempre encaminada a aminorar la sujeción de dichas categorías universales de operación «normal» y a ir progresivamente liberando nuestra autocomprensión del monumental peso de las interpretaciones universales, para que de ese modo aflore nuestra originalidad. Su meta no es la de encontrar un orden intelectual

mediante el cual se examinen las cosas en general, sino más bien el encontrar los modos de expresión que permitan que no pase desapercibido lo particular.

Como ha señalado Hugo Friedrich, allí donde Montaigne intenta sacar a la superficie la expresión de la particularidad de los sentimientos humanos, Descartes «presenta una red perfectamente ordenada para la clasificación... del alma».[17] La propia naturaleza del esquema montaigneano debería conducirle a zafarse de esto. En el fondo la postura hacia el yo se opone por completo en los dos esquemas. El cartesiano exige una desvinculación radical de la experiencia habitual. Montaigne requiere que nos vinculemos más profundamente a nuestra particularidad. Estos dos aspectos de la individualidad moderna han estado enfrentados hasta la fecha.

No obstante, el estudio de Montaigne, a su modo, debe ser tan profundamente reflexivo como el de Descartes. Hemos de volcarnos hacia dentro.

> *Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy.*
>
> El mundo mira siempre de frente; yo vuelvo mi mirada hacia dentro y allí la fijo, allí la entretengo. Todo hombre mira delante de sí; yo miro dentro de mí.[18]

Un estudio de lo particular, sin que desde un principio esté enmarcado en una doctrina general: Montaigne sabía muy bien que la realidad estudiada era susceptible de ser configurada por los términos empleados:

> *Je n'ay pos plus faict mon livre que mon livre m'a faict, livre consubstantiel à son autheur, d'une occupation propre, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres.*
>
> Yo no he hecho tanto mi libro como mi libro me ha hecho a mí; un libro consustancial con su autor, de una ocupación propia, un miembro de mi vida; no de una ocupación y fin, extraña y forastera, como todos los demás libros.[19]

Montaigne intentó, a través de un laborioso autoexamen penetrar en el entendimiento de lo particular que pueda espontáneamente eri-

girse en una profunda amistad. Montaigne había vivido una amistad de esta índole y conocía muy bien su vínculo; en efecto, atribuye el haber emprendido el estudio a la pérdida de un amigo, La Boétie, como si fuera una manera de asumir la pérdida: «Luy seul jouyssoit de ma vraye image, et l'emporta. C'est pourquoy je me deschiffre moymesme si curieusement» («Sólo él compartió mi verdadera imagen y la llevó consigo. Por eso me descifro a mí mismo tan curiosamente»).[20] El yo se hace y se explora con las palabras, y lo mejor para las dos acciones son las palabras que se hablan en el diálogo de la amistad. A falta de ello le sigue, renqueando desde muy lejos, el debate con el yo solitario. Epicuro pudo haber tenido también una intuición de esta índole, ya que otorgó un lugar central a la conversación entre amigos.

No obstante, uno tiene que resistir la tentación de leer a Montaigne anacrónicamente; es una tentación muy fuerte, precisamente porque fue pionero de gran parte de lo que hoy es importante para nosotros. La búsqueda del yo para aceptarse a uno mismo, que inaugura Montaigne, ha llegado a ser uno de los temas fundamentales de la cultura moderna; o eso es lo que yo sostendría. Su objetivo todavía resuena entre nosotros: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loiallement de son estre» («Es una perfección absoluta, como si fuera divina, saber cómo disfrutar lealmente del propio ser»).[21] Y esto nos aporta una razón más para que pensemos acerca de nosotros mismos en términos reflexivos. Existe un interrogante sobre nosotros —al que toscamente denominamos con el término «identidad»—, cuya respuesta no satisface ninguna doctrina general de la naturaleza humana. Se puede concebir la búsqueda de la identidad como búsqueda de aquello que yo soy esencialmente. Pero esto ya no puede definirse suficientemente en términos de una descripción universal del hacer humano como tal, como alma, razón o voluntad. Todavía permanece un interrogante acerca de mí, y por eso pienso sobre mí mismo como un yo. Esta palabra circunscribe ahora un área de cuestionamiento. Designa la clase de ser sobre el cual cabe plantear la cuestión de la identidad.

A fin de conjurar el demonio del anacronismo hemos de recordarnos a nosotros mismos que el tema moderno de la identidad proviene del período posromántico, marcado por la idea, central en el expresivismo herderiano, de que cada persona tiene su propio y original modo de ser. Analizaré esto con cierta amplitud más adelante.

Montaigne sirvió de figura paradigmática para ilustrar otra manera diferente por la que la interioridad agustiniana ha penetrado en la vida moderna; y contribuyó a constituir la comprensión que hoy tenemos del yo.

Y, desde luego, el autoexamen agustiniano reverbera a lo largo de todo el Renacimiento y en toda suerte de formas, entre los seguidores de las dos confesiones principales. La autoexploración fue parte de la disciplina, entre otros, de jesuitas y puritanos. Su importancia para estos últimos es por supuesto más fácilmente reconocible, porque probablemente es una de las fuentes de la literatura inglesa moderna, en particular, de la novela. Pero ése fue un fenómeno sorprendente por derecho propio. Calvino, apropiándose tozuda e implacablemente de la doctrina agustiniana del pecado, hizo que la transformación de la voluntad que ejecuta Dios a través de la gracia, fuera la llave para la salvación. El puritano era constantemente instado a escudriñar su vida interior, tanto para que columbrara las señales de la gracia y predestinación como para que sus pensamientos y sentimientos estuvieran de acuerdo con las disposiciones de alabanza y gratitud a Dios que otorga la gracia. Lo extraordinario de dicha disciplina es que no fue pensada solamente para una pequeña élite de atletas espirituales, sino para todos los cristianos. Por supuesto, se mantuvo como propiedad de una élite, pero de una élite con una base mucho más amplia que la que se había visto en ningún otro período previo. En Nueva Inglaterra parecería que «casi cualquier puritano que no fuera analfabeto llevó alguna suerte de diario».[22] Y en lo concerniente a Inglaterra, Lawrence Stone señala: «Desde el siglo XVII en adelante, explotan sobre el papel un torrente de palabras acerca de los pensamientos y sentimientos íntimos escritos por un ingente número de ingleses sumamente corrientes, ingleses, hombres y mujeres, la mayoría de ellos de una acrecentada orientación laica».[23] De Bunyan a Pepys, a Boswell, y probablemente a Rousseau, la cultura protestante de introspección se seculariza en forma de autobiografía confesional y ello contribuye a constituir la nueva forma que adopta la novela inglesa en el siglo XVIII de manos de Defoe, Richardson y otros.[24]

Capítulo 11

LA NATURALEZA INTERIOR

Así pues, a comienzos del siglo XVIII, algo reconocible como el yo moderno ya está en proceso de constitución, al menos entre las élites sociales y espirituales del noroeste europeo y sus ramificaciones americanas. Aúna, a veces azarosamente, dos clases de reflexividad radical y, por ende, de interioridad —ambas procedentes de la herencia agustiniana—, formas de autoexploración y formas de autocontrol. Éstas son el fundamento, respectivamente, de dos importantes facetas del naciente individualismo moderno: la de la independencia responsable, por un lado, y la de la particularidad reconocida, por otro.

Existe una tercera faceta que debe señalarse también. La podríamos describir como el individualismo del compromiso personal. En el capítulo 7 mencioné el legado de la concepción estoica de la voluntad respecto a la capacidad con que contamos para dar o negar consentimiento —la *synkatathesis* de Crisipo y la *prohairesis* de Epicteto. Hacer de ello la fuerza moral humana clave es abrir el camino a una postura en que se hace esencial el compromiso: ningún modo de vida es verdaderamente bueno, no importa cuán coincidente sea con la naturaleza, a menos que vaya avalado por la voluntad. La herencia agustiniana adoptó dicha postura: Agustín identificó la fuerza del pecado precisamente como la incapacidad para el pleno arbitrio.[1] El atractivo de las varias y purificadas visiones éticas del humanismo renacentista, por ejemplo, la de Erasmo o, más tarde, la de los neoestoicos, se debía en parte a que ofrecían dicha ética de plena voluntad contra las reglas más laxas y mínimas demandadas por la sociedad en general.

Y uno de los ímpetus más arrolladores de la Reforma protestante, casi tan central en ella como la doctrina de la salvación por la fe, fue la idea de que ese compromiso total no debía ya considerarse solamente el deber de una élite que se adhería a los «consejos de perfección», sino que era algo que se exigía a todos los cristianos sin dis-

tinción.[2] Éste fue el fundamento para la intensa aversión que mostraron los reformadores hacia la, supuestamente especial, vocación monacal.

Este individualismo a tres bandas es central en la identidad moderna. Ha contribuido a establecer el sentido del yo que se despoja de la ilusión de estar anclado en su ser, un ser perenne e independiente de la interpretación. Observamos cómo en el decurso de esos dos siglos se delinean sus perfiles principales. Ahora me propongo observar un par de ellos.

El primero concierne a las localizaciones modernas. Un aspecto de las mismas ha sido el tema central de capítulos anteriores: el acrecentamiento de las formas de interioridad, correlativo a la creciente centralidad de la reflexividad en la vida espiritual, y el consecuente desplazamiento de las fuentes morales. Pero lo que parecería incluso más básico e indiscutible para el sentido común es la localización, en general, de las propiedades y la naturaleza de algo «en» ello y, en particular, la localización del pensamiento «en» la mente. Una nueva forma de distinguir y ordenar las cosas comienza a transmitirse por esta preocupación tan común, una forma que comienza a parecer tan fija e imposible de erradicar de la realidad como la preposición lo es de nuestro léxico.

Pensamiento y sentimiento —lo psicológico— se confinan ahora en la mente. Esto sigue a nuestra desvinculación del mundo, a su «desencanto», en la expresión de Weber. En tanto que el orden de las cosas encarne un logos óntico, también las ideas y valoraciones se percibirán localizadas en el mundo y no solamente en los sujetos. De hecho, su lugar privilegiado es el cosmos, o quizá más allá, el reino de las Ideas en el cual participan tanto el mundo como el alma. Ésta es la disposición de las cosas que subyace en las teorías del conocimiento de Platón y Aristóteles. Cuando Aristóteles afirma que «el verdadero conocimiento es idéntico a su objeto»[3] o que «la actividad del objeto sensible y la del sentido del perceptor es una y la misma actividad y, sin embargo, permanece la distinción entre su ser»,[4] opera con una concepción del conocimiento que está muy lejos de la explicación representacional que llega a ser predominante con Descartes y Locke.[5] El conocimiento se presenta cuando la acción de las Formas que configuran lo real coincide con su acción en la configuración de mi inteligencia (*nous*). El verdadero conocimiento, la verdadera valoración, no se localiza exclusivamente en el sujeto. En

cierto modo cabría decir que su localización paradigmática se sitúa en la realidad; la valoración y el conocimiento humano correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen ónticamente de antemano. Dicho de otro modo, cabría decir que la valoración y el conocimiento verdaderos sólo se presentan cuando se da dicha conexión. En cualquier caso, esas dos actividades, para nosotros, «psicológicas», están situadas ónticamente.

En su libro sobre Ramus, Walter Ong cita un ejemplo. En los discursos tradicionales de la retórica se hablaba de la «alabanza» de las palabras (algunas veces *laus*, otras *honos/honor*, y otras también *lumen* de las palabras).[6] Ahí la «alabanza» se atribuía a los objetos merecedores de alabanza. Cuando pensamos en una actividad de sujetos, ejercida en torno o en relación con ciertos objetos —aquí es una actividad de valoración—, la tradición, al parecer, pone la valoración en los objetos en sí mismos. O quizá mejor, la pone en ambos, tanto en los objetos merecedores de alabanza como en la actividad de la alabanza.

Ong cita frases como éstas: «La principal alabanza y pericia de nuestro poeta está en la discreta utilización de sus figuras»; o ésta, de *El mercader de Venecia*:

> ¡Cuántas cosas se sazonan por la sazón
> para alcanzar su justa alabanza y perfección auténtica![7] (5.1.108-109.)*

Sería engañoso hablar, como empecé a hacerlo anteriormente, de la valoración ubicada «en» los objetos valiosos; pues no está «en» ellos en el mismo sentido que para nosotros está «en» la mente del que alaba o en su actividad laudatoria del objeto. La comprensión de la localización es totalmente diferente en la teoría del logos óntico. Esto podría expresarse mejor diciendo que está en medio de lo que pensamos; es la brecha que separa el sujeto del objeto. Nuestra actividad laudatoria (cuando es correcta) está sin solución de continuidad con la valoración en las cosas, tanto como el conocimiento en su realidad lo está con la realidad del objeto. La significación de ser objetos de alabanza radica, digamos, en las cosas loables. Casi cabría

* William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Barcelona, Planeta, 1982, pág. 155. (*N. de la t.*)

pensar que es algo que emana de ellas. (Por eso, como acabamos de ver, el término *lumen* es intercambiable con el término *laus*.)

El paradigma de esta relación es, claro está, la gloria de Dios. Glorificamos a Dios; por tanto, podría parecer que la gloria es algo que damos. Pero al hacerlo sólo respondemos a la gloria de Dios.[8] El mismo término (*doxa*) designa una propiedad de Dios y la que nosotros damos. Las dos se unen cuando nuestra alabanza es «recta» o «correcta» (es decir, cuando tenemos la *orthē doxa*).

Todo esto cambia cuando nos desvinculamos del mundo y cuando, por lo tanto, las teorías del logos óntico dejan de ser significativas. Esta localización tradicional deja de tener sentido. El mundo consiste en un ámbito de objetos frente a los cuales es posible responder de varias maneras. Desarrollamos ciertas ideas sobre ellos y damos varias respuestas de valoración hacia ellos. Podemos pensar que dichas valoraciones están fundadas o infundadas, o que en última instancia son elegidas arbitrariamente. Es decir, podemos seguir siendo objetivistas acerca del valor (aunque muchos hayan sacado conclusiones subjetivistas de la nueva ontología). Pero donde las valoraciones sean fundadas, lo son de una manera nueva. Por ejemplo, un moderno puede pensar que un objeto es valioso porque cumple una función en el designio de Dios. La valoración es entonces objetiva. Pero no es una significación expresada o encarnada en el objeto a la manera característica de las teorías del logos óntico. Ahora la valoración es inequívoca; no en el objeto, sino en las *mentes*: la nuestra y la de Dios.

Así pues, no es sólo que tengamos una nueva localización para el pensamiento, una valoración —incluso un sentimiento, como veremos—, sino que tenemos una nueva clase de localización. Las dos cosmovisiones son inconmensurables. No determinan mapas similares dentro de los cuales podamos identificar lugares diferentes; determinan nociones de localización completamente diferentes. Para el sujeto moderno desvinculado, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso porque las mentes son ahora el lugar *exclusivo* de dichas realidades, que, por tanto, pueden ya denominarse «psíquicas» en un sentido nuevo. El hecho de que estemos dispuestos a aplicarles dicho término sin ninguna vacilación, el hecho de que la antigua localización nos resulte ahora extraña y difícil de comprender, que más bien nos parezca como una difusa ausencia de localización, demuestra hasta qué punto nos mo-

vemos ahora dentro de una nueva comprensión de nosotros mismos definida por esta nueva y exclusiva localización.

Esto define una nueva comprensión del sujeto y el objeto en la cual el sujeto está, diríamos, frente al objeto. De hecho, cabría decir que las propias nociones de objeto y sujeto, en su sentido moderno, caen dentro de esta nueva ubicación. En dicho sentido moderno el objeto y el sujeto son entidades separables. O sea, en principio —aunque quizá no de hecho—, uno podría existir sin el otro. Para Descartes era posible que existieran mentes sin cuerpos. Dentro de ese marco referencial se plantean un conjunto de problemas sobre la relación de las dos entidades que en principio son autosubsistentes.

Pero esta manera de ver las cosas no tendría sentido en la antigua visión. El *nous* de Aristóteles no podría existir sin el mundo de las Formas. Es decir, no hay un supuesto coherente acerca de su existencia independiente que pueda formularse dentro de la comprensión que Aristóteles tiene de las cosas. Ni podría existir el mundo de las cosas particulares sin las Formas y, por tanto, independiente del pensamiento.

La idea moderna de un sujeto como existencia independiente es precisamente otra faceta de la nueva y firme localización. Ahora podemos pensar que las ideas están «en» este ser independiente, porque tiene sentido verlas ahí y *no en otro lugar*. Y, recíprocamente, la noción de separación requiere un nuevo sentido de lugar. El giro desde las Ideas platónicas a las «ideas» cartesianas es quizá la ilustración más elocuente del cambio que vengo describiendo. Para el primero las Ideas son ónticas, la base de la realidad; para el segundo son contenidos de la mente.

Cabría pensar que ese giro representa un nuevo subjetivismo. Así lo describe Heidegger, y es fácil ver el porqué. Podría denominársele de este modo porque de él surge la noción del sujeto, en su sentido moderno; o, dicho de otro modo, porque implica una nueva localización por la que situamos «dentro» del sujeto lo que antes, a nuestro juicio, existía como si estuviera entre el agente/conocedor y el mundo, anudándolos y haciéndolos inseparables.

La oposición entre sujeto y objeto es una de las formas en que se plantea la nueva localización. La otra es la demarcación de una frontera definida entre lo psíquico y lo físico. De esa frontera dependen las ideas modernas acerca de las correlaciones psicosomáticas o psicofísicas. Podemos ilustrar esto echando mano de otro ejemplo tradicional y observando cuán difícil nos resulta entenderlo.

Melancolía es bilis negra. Eso es lo que significa. Hoy podríamos pensar que la relación que expresa este término es una relación causal psicofísica. Un exceso de sustancia, la bilis, en nuestro sistema tiende a producir melancolía. Reconocemos un gran número de tales relaciones, por lo que fácilmente entenderemos ésta, aunque nuestras nociones de química orgánica sean muy diferentes de las de nuestros antepasados.

Pero, en realidad, existe una diferencia importante entre esta explicación y la tradicional teoría de los humores. En la visión previa, la bilis no es la que causa la melancolía; la melancolía reside en ella. La sustancia encarna esta significación. Por eso entronca, por ejemplo, con Saturno, que también encarna este significado.[9]

La bilis produce sentimientos melancólicos porque éstos manifiestan lo que es, su estatus óntico-lógico. Lo psíquico es uno de los medios en los que se manifiesta, si se quiere, pero la bilis negra es melancolía, y no sólo en virtud de una vinculación causal psicofísica.

La teoría de los humores dependía de la concepción del logos óntico. Al desaparecer ésta, nos vemos obligados a una localización nueva, más definida. Ahora los sentimientos melancólicos se ubican «en» la mente. La única manera de que disponemos ahora para afirmar algo como la teoría tradicional es haciéndolo en términos de una correlación psicofísica. Demasiada bilis nos pone melancólicos.

Esta manera de clasificar permite que nos parezca natural hablar de lo «mental» y de lo «físico», como si fueran categorías excluyentes.[10] Natural, pero no inevitable. Gran parte de la filosofía moderna ha luchado contra esta clase de dualismo. Sin embargo, es una forma de pensar en la que fácilmente caemos. El *onus* del argumento, el esfuerzo, recae en quienes deseen vencer el dualismo. Éste es otro modo de medir la fuerza de las concepciones modernas del yo y del lugar: por la manera en que el sentido común de nuestra era distribuye la responsabilidad de la persuasión.

Dicho dualismo moderno, desde luego, puede generar su propia clase de monismo naturalista, mecanicista, aunque aquí el dualismo esté más reprimido que propiamente vencido, puesto que este punto de vista aún depende del sentido de nosotros mismos como sujetos desvinculados, como he expuesto antes. Pero si adoptamos dicho punto de vista naturalista, estaríamos dispuestos a afirmar, en otro sentido fácilmente comprensible, que mi melancolía se ubicaba «en» mi bilis (suponiendo que pudiéramos sostener alguna transformación

endocrinológica moderna de la tradicional teoría de los humores). Para ello contaríamos con la ayuda de otro avance convergente de la concepción moderna, otro giro hacia una localización convincente.

En la concepción poscartesiana del universo físico, la naturaleza de una cosa puede estar ubicada «en» la cosa, otra vez, en un sentido intenso, sin analogía con visiones precedentes. Frecuentemente se dice que las Formas de Aristóteles están «en» las cosas que informan, en contraste con las de Platón, porque el primero no les permite una existencia independiente en un cierto ámbito inmaterial como, al parecer; hace Platón. Sin embargo, no están «en» ellas en el intenso sentido moderno.

Por ejemplo, la Forma del Hombre es algo que no está solamente en ti o en mí. Es lo que sustenta la humanidad en todos nosotros; es lo que mis padres me pasan a mí y luego yo paso a mis hijos. En un importante sentido, la Forma precede a los casos particulares; los produce y los ajusta a ella. La diferencia crucial con nuestro punto de vista contemporáneo se plantea al observar la relación entre la Forma y el particular que ella informa. No está encarnada en ellos, en el sentido de que su existencia dependa de ellos. No hay un particular, o grupo de particulares, en el cual esto sea cierto. Cualquier particular humano puede desaparecer; la Forma continúa. Pero quizás esto simplemente significa que consideramos una unidad demasiado pequeña. ¿Qué tal si consideramos toda la raza humana, o sea, el conjunto de todos los individuos desde un principio? Pero incluso ello no constituye un particular del que la Forma dependa para su existencia. Las Formas no son entidades independientes; existen dentro de un orden de Formas. No pueden por tanto, ónticamente, considerarse completamente dependientes de los particulares que informan. Ésa es la razón por la que la unidad de una Forma no es solamente cuestión de que haya particulares convergentes, porque las Formas también pueden informar las inteligencias (*nous*), y porque el conocimiento consiste en la misma actividad (*energeia*) que enlaza la inteligencia con el objeto. A propósito, fueron precisamente los restos de este punto de vista los que contribuyeron a que la idea de la evolución, la hasta entonces inconcebible idea de que las especies puedan ser y desaparecer, pareciera en un primer momento tan inquietante e increíble.

Por el contrario, la concepción moderna localiza la naturaleza en la cosa. O sea, lo que podemos identificar como más cercanamente

similar a la naturaleza aristotélica, las fuerzas o causas que hacen que una entidad funcione como lo hace, puede considerarse «en» la entidad concernida —no, desde luego, en el sentido de que la conducta de la cosa pudiera no depender de un campo de fuerzas que sobrepasase geográficamente sus lindes, sino en el sentido de que esa «naturaleza» depende ónticamente por completo de la existencia de los particulares que la ejemplifican; si éstos desaparecen, ella desaparece—. La naturaleza de dichos particulares lo es sean cuales fueren las causas que operan en ellos. Ésta es una concepción profundamente nominalista: no existe más criterio de identidad de una «naturaleza» que el de la similitud de las causas que operan en un número de entidades, y cada «clase» de cosa así identificada es ontológicamente independiente de todas las demás. Puede depender de ellas causalmente, pero su naturaleza no está definida por su lugar en el todo, como sucede con la teoría del logos óntico.

Aquí se presenta otra clase de firme localización que surge con la visión moderna. Encaja con las que he descrito antes. Si no quiero pensar de mí mismo como una «mente», puedo pensar que mis propiedades psicológicas son inherentes «en» mí como organismo. Las propiedades causales que inducen a los sentimientos melancólicos estarían «en» la bilis, en este sentido nominalista moderno.

Pero es completamente diferente de la antigua teoría de los humores. Para una localización moderna, la bilis sería sólo la sustancia física. Ya no sería la encarnación de la significación de la «melancolía». En *ese* sentido el sentimiento ya no anida en una sustancia, sino sólo en el sentido de que éste encuentra su causa en dicha sustancia.

La localización moderna no sólo surge de las cenizas de *teorías* antiguas. No son sólo los filósofos quienes perciben el mundo diferentemente. Lo que hallamos formulado en la teoría de los humores no era sólo una doctrina de escuela, sino una autocomprensión extendida. No sólo la gente instruida percibía la vida psíquica de ese modo. Ya avanzado el siglo XVIII, incluso en el XIX, la gente común entendía en parte su vida anímica en términos de humores. Incluso hoy seguimos hablando de personas «flemáticas» o «sanguíneas». Y de muchas otras maneras podemos observar que la frontera entre lo psíquico y lo físico aún no se ha trazado nítidamente.

La creencia popular en la magia es reflejo de ello. Requiere una frontera así de abierta. La magia que se refiere a cosas como pócimas amorosas o ensalmos para producir o curar enfermedades en el ga-

nado, no es sólo una tecnología alternativa a la medicina moderna. Está sustentada sobre la noción de que ciertos poderes anidan en ciertas sustancias o en ciertos actos de habla, en el sentido premoderno de dicha relación. No hay sitio para esto en un mundo «desencantado», como implica el término *entzaubert* de Weber.

Que el poder habitase en la cosa no era sólo cuestión de las propiedades causales de la misma, sino que en cierto grado también compartía la manera en que una significación habita su expresión, o un alma habita el cuerpo que anima (en la comprensión precartesiana de esta relación). La revolución que produjo la idea moderna de la psique y su potente localización no sólo tuvo que descartar las tradicionales teorías del logos óntico, también tuvo que socavar y reemplazar la manera popular, profundamente arraigada, de comprender la vida humana y su lugar en la naturaleza, la manera que refuerza y posibilita la firme creencia en la magia.

Una vez que asumimos este cambio de «mentalidad» en todo su alcance, observamos que no se trataba solamente de que la magia se desvaneciera ante la ciencia. La nueva desvinculación fue conducida por profundos cambios en la perspectiva espiritual. Una de las fuerzas más poderosas que operaron en contra de la magia y a favor de la visión desencantada del mundo fue la Reforma protestante, sumamente suspicaz acerca de esas intromisiones de las fuerzas ocultas. No era posible permitir las prácticas mágicas como utilización apropiada del poder divino, porque eso hubiera supuesto asumir control humano sobre él, lo que chocaba contra el propio principio de la Reforma. De hecho, los reformadores frecuentemente asimilaron los sacramentos católicos a la práctica de la magia y los condenaron en términos similares. El poder, si es que existía, tenía que ser diabólico; los protestantes acentuaron la tradicional suspicacia cristiana respecto a la magia.

Keith Thomas ha señalado que dicha postura se remonta hasta el movimiento protorreformador de los lollardos en el siglo XIV. Ésta es una de sus declaraciones, fechada en 1395:

> ... que los exorcismos y las consagraciones, hechas en la Iglesia, de vino, pan, cera, agua, sal, óleos e incienso, la piedra del altar, las vestiduras, la mitra, la cruz y los báculos de los peregrinos son exactamente las mismas prácticas que las de la nigromancia y no las de la sagrada teología. Esta conclusión se prueba porque, aun cuando se cree que las criaturas de tales exorcismos son de virtud superior a la de sus semejantes,

sin embargo no vemos nada de cambio en ninguna de las criaturas así hechizadas, sino la falsa creencia, la cual es el principio de la astucia del demonio.[11]

Las prácticas mágicas sufrieron un considerable declive en las sociedades protestantes, como explica Thomas, y existe alguna evidencia de que dicho declive ocurrió más rápidamente en las sociedades católicas afectadas por el jansenismo. El desencanto iba conducido por una nueva postura moral/espiritual hacia el mundo y estaba ligado a ella, como veremos más adelante, cuando se estudie el trasfondo protestante de la ciencia baconiana. Estaba ligado a una nueva piedad, y lo que vemos emerger es una nueva noción de libertad e interioridad, auspiciada por dicha piedad.

El declive de la cosmovisión subyacente en la magia era el reverso de la aparición de un nuevo sentido de libertad y autocontrol. Desde la perspectiva de ese nuevo sentido del yo, el mundo de la magia parecía implicar una suerte de esclavitud, de aprisionamiento del yo en misteriosas fuerzas externas, incluso un rapto o pérdida del yo. Amenazaba con una posesión que es exactamente lo opuesto al autocontrol. Para nuestros contemporáneos que se sienten tan seguros en la identidad moderna o que hasta pueden sentirse aprisionados en ella, es posible que jugar con lo oculto produzca un agradable escalofrío para el contento, o quizás incluso parezca que ofrece un escape para quienes se sienten oprimidos por el desencanto. Pero las cosas deben haber sido muy diferentes cuando esa identidad comenzaba a aflorar.

Quizás esto ayude a explicar el desconcertante fenómeno de la locura europea por la brujería, fenómeno que abarca desde alrededor del siglo XV hasta mediados del XVII, y que tan curiosamente contrasta con el escepticismo objetivo de la alta Edad Media. Resulta curioso e incongruente que en lo respectivo a este tema, Tomás de Aquino, por ejemplo, parezca mucho más «moderno» que lo que parece, pongamos por caso, Bodin. Quizá la obsesiva preocupación por las brujas, y el aumento tanto en la creencia en ellas como en la sensación de amenaza que ello plantea, podría en parte explicarse como una crisis que surge en la transición entre dos identidades. Quizás el aspecto de posesión, de rapto, ganara relevancia y fuera más importante y obsesivo, precisamente en el momento en que empezaba a surgir la nueva identidad que rompería con la dependencia de los órdenes del logos óntico, para establecer un sujeto autodefini-

do. La manía por la brujería, comprendida entre un período en el que la gente aceptaba sin resistencia su inserción en un universo de orden significativo, y un período en el que el universo ya se había fraccionado por completo, pudo responder a la fragilidad de esa identidad emergente que comenzaba a establecerse; quizá respondiera a su inmadurez y falta de solidez.

Tanto la desvinculación como la comprensión que ésta posee de la naturaleza de las cosas que anida en ellas, contribuyó a generar una nueva noción de dependencia individual. El sujeto desvinculado es un ser independiente, en el sentido de que sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por el orden mayor del que forma parte. Fruto de ello es el nuevo atomismo político que surge en el siglo XVII, notablemente con las teorías del contrato social de Grocio, Pufendorf, Locke y otros. Está claro que la teoría del contrato como tal no era nueva en aquel siglo. Existen precedentes de ella en la tradición. Tiene sus raíces en la filosofía estoica y en las teorías medievales de derechos. Además, en la baja Edad Media se dio un importante desarrollo de las teorías del consentimiento, especialmente en torno al movimiento conciliar en la Iglesia. Y el siglo XVI vio surgir importantes teorías del contrato de algunos grandes escritores jesuitas, como Suárez.

Sin embargo, había algo importante en lo nuevo de las teorías del siglo XVII. La teoría del consentimiento se había expresado hasta entonces en términos de un número determinado de gente que establece un gobierno por contrato. La existencia de la comunidad era algo que se daba por supuesto en todas las primeras versiones que se dan de dicha teoría. Incluso escritores como Gerson, que se remonta a la idea estoica original de que los hombres son ante todo vagabundos solitarios (*solivagi*), entendían que el consentimiento que fundamenta una autoridad política es el consentimiento de una comunidad.[12] Para el lector posterior al siglo XVII esto plantea una pregunta obvia: ¿cómo comienza una comunidad? ¿De dónde proviene su autoridad para determinar la naturaleza de la autoridad política sobre los individuos que la constituyen? Esta pregunta no se planteaba antes del siglo XVII. La gran innovación de los teóricos del contrato, desde Grocio en adelante, consiste en plantearla; es entonces cuando comienza a parecer evidente que hay que plantearla.

Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato, que lo precede: el contrato de asocia-

ción. Éste es el acuerdo universal que fundamenta una comunidad política y le confiere el poder de determinar una forma de gobierno. El giro entre esas dos clases de contrato refleja un giro en la comprensión de la situación moral humana. Hasta entonces se daba por sentado que las personas eran miembros de una comunidad. No era necesario justificarlo con respecto a una situación más básica. Pero ahora la teoría parte del propio individuo. Ahora es menester explicar por el consentimiento previo del individuo lo que significa ser miembro de una comunidad con poder general de decisión. Naturalmente es posible que cada uno se perciba a sí mismo como ser social en otro sentido. La imagen de Locke respecto al estado natural parece implicar mucho intercambio entre la gente. Pero lo que ahora ya no puede darse por supuesto es una comunidad con poderes de decisión sobre sus miembros. Las personas comienzan a ser átomos políticos.

Sustentando esta teoría atomista del contrato observamos dos facetas del nuevo individualismo. La desvinculación del orden cósmico significa que ya no puede entenderse el agente humano como elemento de un orden mayor y significativo. Sus metas paradigmáticas han de descubrirse ahora en su propio seno. Está solo. Lo que se aplica al orden cósmico se aplicará finalmente también a la sociedad política. Y esto plantea la imagen de un individuo soberano que no está vinculado «por naturaleza» a ninguna autoridad. La condición de estar supeditado a la autoridad es una condición que se ha de *crear*.

La cuestión es: ¿qué puede crearla? Para nosotros la respuesta obvia parece el consentimiento. Pero ésta no era la única respuesta que podía ofrecerse en el siglo XVII. Lo que para sus adherentes otorgó plausibilidad a esta respuesta fue la fuerza de otra faceta del individualismo: su énfasis en el compromiso personal. Ello fue especialmente importante en las sociedades calvinistas, especialmente entre los puritanos. En esas comunidades, la noción de que el creyente debía estar personalmente comprometido, junto a la idea de que sólo una minoría estaban verdaderamente salvados o regenerados, condujo a un creciente énfasis en la asociación de los salvados. Y ésta solía verse, al menos en el primer período, más revolucionario, como una asociación que no podía ser congruente con grupos y sociedades existentes en los que se agrupaba en general la gente, porque dichos grupos serían escindidos entre los regenerados y los condenados.

Así pues, los piadosos debían estar dispuestos a romper con la familia, con la comunidad local y con la sociedad política para adherirse a la comunidad de los salvados. «La vecindad y los amigos nos fallarán y las alianzas y los parientes nos fallarán, pero la gracia y la religión jamás nos fallarán. Si nos unimos a [hombres piadosos] por su virtud y bondad, ellos nunca nos abandonarán en las calamidades y las desgracias.»[13] El puritanismo en un principio ocasionó un descenso de comunidades naturales, dadas, heredadas, en favor de una comunidad constituida en torno a un compromiso personal. La sociedad de los piadosos debía ser una sociedad de consentimiento expreso. Algunas llegaron a extremos, incluso hasta cruzar los mares en dirección hacia los bosques de Nueva Inglaterra, a fin de separarse de los impíos y establecer allí una sociedad cristiana.

Lo irónico del caso, claro está, es que una vez que estuvo establecida dicha sociedad separada, los puritanos empezaron a verse a sí mismos como una tribu de salvados en medio de pueblos paganos. Ésa fue la razón que condujo a su intensa identificación con los antiguos israelitas. Y como solían pensar que los hijos de los salvados serían ellos mismos salvados, la familia y la comunidad volvieron a convertirse en pilares de una alianza virtualmente incuestionable. No obstante, algo importante había cambiado. La crucial relevancia del compromiso personal significaba que esas comunidades se entendían bajo una luz más consensual. El matrimonio comenzó a verse como una relación contractual libre entre las partes.[14]

La importancia que los puritanos dieron a la idea del pacto (o alianza), el acuerdo entre Dios y su pueblo, comienza a transformarse en una comprensión de que la sociedad está basada en un pacto entre sus miembros. En una comunidad de justos fundada sobre el compromiso personal, ambos se percibían como aspectos de un mismo pacto.

Este nuevo sentido del papel que desempeñan el contrato y el consentimiento, tan predominante entre los puritanos, se desarrolla también en otros ámbitos, aunque quizá sea cierto que en ningún otro sitio con igual transparencia y énfasis. Y esto, combinado con la idea del individuo libre y desvinculado, contribuyó a constituir las doctrinas del consentimiento propias de aquel siglo. Para quienes estaban influidos por la noción del compromiso personal, parecía obvio que lo único que podía constituir la autoridad era el consentimiento del individuo. A él le pertenecían tanto su voluntad como sus

propósitos; sólo él podía ceñirlos a algo más grande y crear la obligación de obedecer a ello.

Allí donde las doctrinas del compromiso personal estaban menos desarrolladas, era menester establecer otros medios para hacer frente al problema del atomismo. La erosión del sentido de autoridad como algo natural, algo dado en el orden de las cosas de la comunidad, requería que se diera respuesta al interrogante: ¿de dónde emana la legítima sumisión? La idea de la posible inexistencia de una autoridad legítima es obviamente demasiado peligrosa para ser tolerada. La doctrina del derecho divino de los reyes aportó una alternativa a la teoría del contrato en el siglo XVII. El derecho divino era una doctrina quintaesencialmente moderna, a diferencia de las doctrinas medievales precedentes de la constitución divina de la autoridad. El derecho divino suponía el atomismo; es decir, dio por descontado que no existían relaciones naturales de autoridad entre los hombres, y luego sostuvo que sólo la especial concesión del poder divino a los reyes podía evitar el caos de la anarquía. Las primeras doctrinas habían supuesto que las comunidades humanas tenían autoridad y apelaban al aval de Dios para las disposiciones políticas efectuadas por esa autoridad, así fueran republicanas o monárquicas. La doctrina del siglo XVII partía de premisas atomistas y requería la intervención de Dios, especialmente para establecer a los reyes como sus lugartenientes sobre la tierra.

Cuando Bossuet aboga en favor de esta doctrina, aboga por la necesidad de una autoridad que esté por encima de la sociedad. Su imagen de la sociedad la muestra incapaz por sí sola de cohesión. Sin una ordenación jerárquica, el mismo elemento que en épocas anteriores fuera fuente de cohesión, se percibe ahora como causa de tensión. Precisamente porque existen clases sociales altas y bajas, con la rivalidad que ello conlleva, el poder político no puede radicar en la sociedad, sino que ha de colocarse por encima de la misma. Porque si el poder residiera en cualquiera de las clases, sería desventajoso, además de degradante, para las demás. Para Bossuet, el poder regio es una condición de dignidad para todos, tanto como lo es para la paz social.[15]

Del siglo XVII heredamos el atomismo. Eso no quiere decir que sostengamos todavía las teorías del contrato social (aunque varias versiones transformadas sigan siendo populares).[16] No obstante, aún es fácil pensar acerca de la sociedad política como si fuera creada por la voluntad, o pensar sobre ella de modo instrumental. En este últi-

mo caso, incluso aunque hayamos dejado de entender los orígenes de la sociedad como si éstos radicaran en el acuerdo, sin embargo, entendemos y evaluamos su funcionamiento como un instrumento para lograr los fines que imputamos a individuos o a grupos constitutivos.

Y de ese siglo heredamos también las teorías de derechos, esa tendencia moderna a enmarcar las inmunidades otorgadas a los individuos por las leyes en términos de derechos subjetivos. Esto, como dije antes (sección 1.3), es una concepción que coloca al individuo autónomo en el centro del sistema legal. La interpretación de Locke ha sido influyente; es lo que Brough Macpherson ha denominado el «individualismo posesivo»,[17] la concepción de las inmunidades más básicas de que disfrutamos —la vida, la libertad— en el modelo de tenencia de propiedad. Esta construcción refleja una postura extrema de desvinculación con respecto al propio ser del yo puntual lockeano. La continuada vigencia de este individualismo es señal de la perdurable atracción de dicha autocomprensión.

El complejo del atomismo/instrumentalismo pertenece a esas ideas de las que he hablado anteriormente, que en cierto modo nos resultan más fáciles puesto que se benefician del *onus* del argumento, o al menos de la explicación. Eso no quiere decir que nos aprisionen. Todo lo contrario: en el mundo moderno existe un cierto número de influyentes doctrinas que han intentado captar de nuevo una visión más holística de la sociedad, entenderla como una matriz para los individuos, en vez de como un instrumento. Y algunas de ellas han sido importantes en nuestra práctica política. Pero han seguido estando agobiadas bajo la responsabilidad de la explicación. Las ideas atomistas siempre parecen más afines al sentido común, más inmediatamente disponibles. Aun cuando no soporten muy bien el argumento (o al menos yo lo creo así), aun cuando una mínima explicación sea suficiente para demostrar su incompetencia, no obstante, dicha explicación es constantemente necesaria. Es como si, sin un especial esfuerzo de reflexión sobre esta cuestión, fuéramos proclives a caer de nuevo en un modo atomista/instrumentalista de percibir las cosas. Esto parece dominar la experiencia irreflexiva de la sociedad, o al menos emerge más fácilmente cuando tratamos de formular lo que hemos aprendido de dicha experiencia. Es una idea que favorecemos naturalmente, que se beneficia de una inicial y constantemente renovada plausibilidad.

Esto ocurre pese al hecho de que la vida política moderna ha generado muy potentes contraideas. En particular, la de una comprensión de la sociedad descrita como el «humanismo civil», que tiene como modelo la antigua república o *polis*. Apareció en escena brevemente en la Italia del siglo XV,[18] desempeñó un cierto papel en las inquietudes que desembocaron en la guerra civil inglesa y más tarde fue central para las grandes revoluciones del siglo XVIII en América y en Francia, que contribuyeron a configurar la política moderna.

La noción de la virtud cívica, como la vemos definida en Montesquieu y en Rousseau, no puede combinarse con una comprensión atomista de la sociedad. Supone que la forma de vida política, dedicada a lo que, según Montesquieu, consiste la «virtud», precede, en un importante sentido, a los individuos. Establece su identidad; les proporciona la matriz en cuyo seno es posible ser la clase de seres humanos que son, en cuyo seno es posible concebir los nobles fines de una vida dedicada al bien público. Estas estructuras políticas no pueden verse simplemente como instrumentos, como medios para unos fines que se podrían enmarcar fuera de ellas.

Podría decirse que la tensión constitutiva que existe en las democracias occidentales modernas que dimanan de los modelos anglosajón y francés del siglo XVIII es la tensión que existe entre las consecuencias de una clase de política atomista-instrumental, por un lado, y las demandas de la política de participación ciudadana, por otro. En dicha tensión ha desempeñado un cierto papel el favor natural de que ha disfrutado la primera idea. Pero la comprensión ciudadana, por muy recesiva, distorsionada y relegada al trasfondo que esté, continúa siendo necesaria para entender una parte esencial de nuestra práctica de repúblicas de ciudadanos.[19]

Existe un tercer aspecto de la identidad moderna que quiero mencionar brevemente, que viene a sumarse a sus localizaciones y atomismo característicos. Se trata de la relevancia que se le otorga a lo que me gustaría llamar los poderes «poiéticos». Aquí cabría utilizar la palabra «productivos», pero no me estoy refiriendo a la actividad económica y, por tanto, para evitar confusiones, prefiero acuñar este neologismo. A lo que aquí me refiero es a la nueva centralidad de los órdenes y artefactos construidos en la vida mental y moral.

Hemos visto esto en cierto modo con las nuevas nociones de la razón procedimental, tanto especulativa como práctica. Al conocimiento se llega, no por conectar la mente al orden de las cosas que

encontramos, sino al enmarcar la representación de la realidad de acuerdo con los cánones idóneos. La noción cartesiana de que el conocimiento de las cosas es nuestro propio constructo proporcionó la base para esta profunda confianza, que parece haber precedido a los argumentos que articulan su justificación: que la certeza es alcanzable. Debe ser alcanzable porque podemos reflexionar sobre nuestra propia actividad de pensamiento: puesto que pensar es algo que *hacemos*, podemos tener la certeza de ello.

Los empiristas tomaron el modelo representacional de conocimiento de Descartes. Basándose además en Hobbes, acrecentaron el énfasis en la dimensión constructiva del conocimiento del mundo. Hobbes, y más tarde Locke, seguidos por sus discípulos del siglo XVIII, pensaron, casi literalmente, en una imagen del mundo ensamblada por bloques de construcción, los cuales, en última instancia, eran las sensaciones o las ideas que produce la experiencia.

En el ámbito moral, Locke también construye sobre el modelo cartesiano de control racional y define la tarea de la autorreconstrucción que recae en el yo puntual. En vez de seguir el *telos* de la naturaleza, nos convertimos en constructores de nuestro propio carácter.

Este énfasis en el proceso constructivo conduce a un nuevo entendimiento del lenguaje, que aflora de nuevo en Hobbes y Locke. Es una ramificación de las teorías nominalistas: en última instancia, a las palabras se les otorga significado arbitrariamente a través de definiciones que las adhieren a ciertas cosas o ideas. Pero la función del lenguaje es ayudar a la construcción del pensamiento. Necesitamos el lenguaje para construir una imagen adecuada de las cosas. No es posible describir el mundo a través de una esmerada combinación de trozos aislados de percepción, de ideas individuales. No obstante, a través del lenguaje es posible combinarlas en haces, en clases, y es sólo esto lo que posibilita alcanzar el genuino conocimiento.[20]

De esto evidentemente se deduce que las palabras también podrían ser terriblemente peligrosas. Podrían ser aquello a través de lo cual perderíamos por completo el contacto con la realidad si no estuvieran ancladas correctamente en la experiencia, mediante las definiciones. Por esta razón, ambos, Hobbes y Locke, se muestran a veces sumamente cautelosos con ellas, casi obsesivamente ansiosos para que las palabras no se escapen con nosotros. Ese miedo a perder el control es la consecuencia natural del papel que aquí se otorga al lenguaje: ayudarnos a dominar y ordenar el pensamiento. Como

más tarde señaló Condillac, desarrollar la doctrina lockeana del lenguaje nos proporciona un «empire sur notre imagination».[21]

Esta centralización en las facultades constructivas del lenguaje experimenta otro avance clave a finales del siglo XVIII. El lenguaje, y en general nuestras facultades representacionales, terminan por verse, no sólo, o principalmente, dirigidas hacia la representación correcta de una realidad independiente, sino también como el modo de manifestar lo que somos a través de la expresión, y el lugar que ocupamos en el seno de las cosas. Y en la nueva comprensión de nosotros mismos como seres expresivos, esta manifestación se percibe también como una autorrealización. Esta revolución expresiva identifica y exalta una nueva facultad poiética, la de la imaginación creativa. Volveré a esto más adelante; aquí sólo deseo decir que este nuevo viraje aumenta aún más la importancia de nuestras capacidades poiéticas. Éstas se perciben aún más centrales para la vida humana. Y ello es la base para el interés y la fascinación crecientes que ejercen en todas sus formas —en el lenguaje y en la creación artística— y que en nuestro siglo a veces alcanza niveles casi obsesivos.

Capítulo 12

UNA DIGRESIÓN SOBRE LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA

Pero este aspecto expresivo de la identidad moderna tiene un trasfondo más profundo que apenas he rozado. Ahora me dispongo a examinarlo, pero antes de hacerlo quiero clarificar una cuestión que concierne a lo que he venido haciendo hasta aquí.

He estado hablando acerca de la aparición (de un aspecto) de la identidad moderna. ¿Qué relación existe entre mi estudio y la explicación histórica de esa identidad?

Alguien podría pensar que el *propósito* de este trabajo es el de ofrecer una explicación histórica, en cuyo caso estaría destinado a considerarse una explicación excepcionalmente mediocre. En general he insistido sobre ciertos desarrollos de la filosofía y de la perspectiva religiosa y he aludido ocasionalmente a algunos aspectos de la mentalidad popular. Pero apenas si he mencionado los grandes cambios que se dieron en las estructuras políticas, en las prácticas económicas y en la organización, tanto militar como burocrática, que marcaron aquel período. Sin ellos la identidad moderna sería ciertamente impensable.

¿Es que acaso ofrezco una explicación «idealista», que relega a un papel subordinado dichos cambios institucionales y estructurales que secundaron los cambios fundamentales que hicieron época en las ideas y en la perspectiva moral? Eso sería descabellado.

Para empezar, incluso permaneciendo en el plano de las «ideas» o de la cultura, aún no he comenzado a tocar las corrientes que han confluido para configurar la identidad moderna. He hablado de algunos de los muy importantes cambios ocurridos tanto en la filosofía como en la religión. Pero lo verdaderamente notable es la manera en que un cambio tan monumental en lo referente a la autocomprensión bebió de múltiples fuentes. En el Renacimiento podrían mencionarse otros desarrollos.

Valiéndome de un ejemplo, ahí está el famoso hito que todo el mundo gusta citar: el *De dignitate hominis* de Pico, en el que se afir-

ma una posición excepcional para los seres humanos en el universo. Éstos son libres, puesto que no están, como lo están otras cosas, atados a una naturaleza determinada, sino que poseen el poder de asumir cualquier naturaleza. Pico presenta a Dios dirigiéndose a Adán con estas palabras:

> No te hemos dado, Adán, ni una morada fija, ni una forma que sea sólo tuya, ni ninguna función peculiar, a fin de que, según tus anhelos y según tu juicio, puedas tener y poseer la morada, la forma y las funciones que desees. La naturaleza de todos los demás seres es limitada y está sometida a los límites de las leyes que hemos establecido. Tú, que no estás sometido a ningún límite, de acuerdo con tu propio libre albedrío, que hemos puesto en tu mano, ordenarás por ti mismo los límites de tu naturaleza. Te hemos colocado en el centro del mundo para que desde ahí puedas observar más fácilmente lo que hay en el mundo. No te hemos hecho ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que con tu libertad de elección y con tu honor, como hacedor y moldeador tuyo que eres, te hagas a ti mismo en la forma que prefieras.[1]

Esto parece preparar el terreno —aun cuando permanezca dentro del orden platónico del logos óntico del Renacimiento— para una ulterior ruptura definitiva con dicho orden. Parece preparar el camino hacia un estadio en el cual se cesará por completo de definir los fines de la vida humana en relación a un orden cósmico, para comenzar a descubrirlos (o elegirlos) dentro de su propio seno, aunque Pico esté muy lejos de dar dicho paso. El orden del ser aún se mantiene geográfico y jerárquico («Te hemos colocado en el centro del mundo»), y potestad humana para asumir cualquier naturaleza es la facultad para exaltarse o para degradarse a sí mismo. El pasaje continúa: «Tendrás contigo el poder de degenerarte hasta las más ínfimas formas de vida, que son brutales. Tendrás contigo el poder, que te otorgo por juicio de mi alma, de renacer en las formas más altas, que son divinas».[2] Los fines del hombre siguen establecidos por un orden del bien realizado cósmicamente.

O, abundando en ello, en el Renacimiento se puso un acento nuevo en la acción humana, en el papel del hombre para completar la creación de Dios y llevar el cosmos a su plena naturaleza. Esto lo observamos, por ejemplo, en Nicolás de Cusa, y más tarde en Bovillus. Y uno podría alegar que el acento que ponen los magos del Renacimiento, como Dee y Paracelso, en la producción contribuyó a abo-

nar el terreno para la revolución baconiana.[3] Aquí tenemos otro ejemplo de lo que parecería una preparación para lo nuevo dentro de los márgenes de lo viejo. La nueva comprensión del lugar de la fuerza productiva humana dentro del orden cósmico prepara la subversión y el profundo rechazo de dicha concepción del orden cósmico.

Y desde luego, corrientes que sobrepasaron con creces las lindes de la filosofía y la ciencia contribuyeron a preparar la identidad moderna. La nueva importancia de los poderes poiéticos humanos se refleja y prefigura en el enorme prestigio que alcanzaron las artes plásticas y visuales en el Renacimiento italiano, algo sin precedentes entre los antiguos. Así lo vemos hoy, pero así lo vieron también las gentes de aquella época. Los escritos de Vasari y Alberti, por ejemplo, dan expresión a la sensación que tenían de que su época era un período extraordinario, debido a los grandes descubrimientos (en parte redescubrimientos) logrados en las artes visuales. De hecho, el redescubrimiento de la naturaleza, con el cual el Renacimiento italiano creyó haber recuperado el espíritu de los antiguos tras la «edad media» inaugurada por la destrucción bárbara, se realizó —quizá, de hecho, primordialmente—, tanto en las artes visuales como en la literatura. Y cuando el neoplatonismo florentino comienza a erigirse en visión predominante, es harto comprensible que algunos artesanos comenzaran a percibir su trabajo dentro de dicho marco referencial: el arte visual muestra la vocación de poner de manifiesto las Ideas. Platón hubiera considerado esta noción incomprensible y repelente: las Ideas sólo se manifiestan en la dialéctica.

Miguel Ángel está profundamente imbuido de la idea neoplatónica de que la belleza terrenal es el velo mortal a través del cual vemos la gracia divina. El artista, bien sea escritor o pintor/escultor, hace que esta realidad escondida reluzca a través de ese velo. Leonardo busca «razones» en la naturaleza: «La naturaleza está colmada de infinidad de razones que jamás han estado en la experiencia».[4] Más adelante en el siglo, dicha tesis se formula afirmando que la actividad artística de dar forma a las cosas nos acerca al «conocimiento perfecto de los objetos inteligibles».[5] Y, según Panofsky, el clásico *revival* del siglo XVII italiano hace de nuevo un llamamiento a la noción neoplatónica para definir la verdadera naturaleza del arte, contra las desviaciones manieristas y naturalistas.[6]

Pero el arte visual del Renacimiento también puede percibirse como la preparación para el surgimiento de la identidad moderna de

un modo más directo que el del simple acrecentamiento de la importancia de lo poiético. La aspiración renacentista a imitar la naturaleza conduce a un retrato de ésta más realista y pleno, y a la escultura exenta que deja de ser «consustancial» con su contexto arquitectónico.[7] Desde luego, uno podría hacer suya la idea de Gombrich[8] de que los juicios sobre el realismo son relativos a una tradición y un contexto. Sin embargo, el hecho importante es que entonces se tuvo la intención de permitir que «las cosas fueran»; de dar prioridad a la realidad de la naturaleza sobre las formas de la tradición iconográfica.

Este librar a la naturaleza de los esquemas de la tradición iconográfica tuvo también consecuencias relativas al lugar en que se situaba el sujeto. El artista que se sitúa imitando a la naturaleza, se ve a sí mismo frente al objeto. Hay una nueva distancia entre sujeto y objeto, y los dos se encuentran nítidamente situados en una relación recíproca. Por el contrario, esa situación no está demarcada en la realidad puesta de manifiesto por anteriores tradiciones icónicas; no está situada definitivamente ni dentro ni fuera. En el arte nuevo el espacio adquiere importancia, y la posición la adquiere en el espacio. El artista mira hacia lo que dibuja desde un determinado punto de vista. Con el logro de la perspectiva, la realidad dibujada se presenta tal como aparece en una particular situación.

Como dice Panofsky, en la alta Edad Media la superficie pierde la materialidad que posee. En vez de ser una superficie opaca e impenetrable, se convierte en una ventana a través de la cual vemos la realidad, tal como aparece desde esa perspectiva. Cita a Alberti: «Los pintores deberían saber que se mueven en una superficie plana con sus líneas y que, al rellenar con colores las áreas así definidas, lo único que buscan alcanzar es que las formas de las cosas vistas aparezcan en la superficie plana como si estuvieran hechas de cristal transparente». E, incluso más explícitamente, Alberti dice: «Dibujo un rectángulo tan grande como quiero, e imagino que es una ventana abierta a través de la cual veo todo lo que se pintará en él».[9]

Así pues, «liberar» el objeto conlleva también una «liberación» del sujeto en forma de una mayor autoconciencia, una nueva distancia y separación del objeto, una sensación de estar frente a lo que se está pintando y ya no englobado en ello. Panofsky lo describe como[10] una nueva distancia «que al mismo tiempo objetiva el objeto y personaliza el sujeto». ¿Acaso en cierto modo esto no preparó también el terreno para la ruptura moral más radical en la que el sujeto

se libera definitivamente al objetivar el mundo? La separación en virtud de la cual yo me coloco frente al mundo quizá contribuya a prepararme para una ruptura más profunda en la cual yo ya no lo reconozco como matriz en cuyo seno se asientan los fines de mi vida. La postura de separación contribuye a vencer esa profunda sensación de estar incluido en el cosmos, esa ausencia de una frontera definida entre el yo y el mundo que las nociones premodernas del orden cósmico generaron y contribuyeron a sostener.[11]

Y, al mismo tiempo, la nueva autoconciencia sobre la representación de la realidad y la sensación de estar abriendo brecha refuerza la conciencia del papel de la poiesis humana y acrecienta su importancia.[12]

Pero, ¿significa esto que este estudio sólo falla en el intento de ser una explicación histórica porque no es lo suficientemente amplio? ¿Cuál sería la explicación adecuada si pudiera abarcar todas las corrientes de la vida cultural que sirvieron para preparar la identidad moderna? Eso, en efecto, sería asumir una visión «idealista», relegando todos los cambios institucionales y estructurales al lugar subordinado de simples consecuencias.

Lo que yo estoy haciendo ha de verse como algo distinto de una explicación histórica y, sin embargo, relevante para ella. Es distinto porque yo planteo una cuestión diferente. Una cuestión para la cual una explicación sería la respuesta podría ser, por ejemplo, qué fue lo que ocasionó la identidad moderna. Es una cuestión sobre la causación diacrónica. Queremos saber cuáles fueron las condiciones que la precipitaron, y ello nos conduce a ciertas afirmaciones sobre los perfiles peculiares de la civilización occidental, durante el incipiente período moderno que propició la ocurrencia de este particular cambio cultural. Cabría plantear una cuestión similar respecto al surgimiento del capitalismo, la revolución industrial, el nacimiento de las democracias representativas, o cualquiera de las otras grandes características específicas de la emergente civilización occidental moderna, aun cuando éstas se hayan extendido mucho desde entonces. (Y las respuestas a estas diferentes cuestiones obviamente estarían relacionadas.)

Ésta es una cuestión realmente ambigua. Pienso que en este estadio es difícil (¡valga el eufemismo!) ofrecer una respuesta satisfactoria y minuciosa. Parece que algunas variantes supersimplificadas y reduccionistas del marxismo cuentan con una clara respuesta a ello: las condiciones que precipitaron el cambio residen en la quiebra del

anterior modo de producción («feudal») y el nacimiento del nuevo («capitalismo»). Pero me parece que esto, dependiendo de cómo se tome, o bien pide a gritos una explicación o es sumamente implausible. Por lo que a mí respecta, más adelante intentaré ofrecer algunas consideraciones generales sobre por qué era previsible que esto sucediera de esa manera. Por el momento confieso que carezco (y no me encuentro solo en ello) de una explicación causal-diacrónica que sea clara y plausible.

Pero existe una segunda cuestión, menos ambiciosa. La interpretativa. Responder a ella implica dar una explicación acerca de la nueva identidad que esclarezca cuál fue su atractivo. ¿Qué arrastró a la gente a ello? De hecho, ¿qué arrastra a la gente actualmente? ¿Qué fue lo que la dotó de fuerza espiritual? Articulamos las visiones del bien que ello conlleva. Lo que esta cuestión exige es una interpretación de la identidad (o de cualquier fenómeno cultural en que estemos interesados) que muestre por qué la gente encontró (o encuentra) esto convincente/sugerente/conmovedor, lo cual identificará lo que podemos llamar las *idées-forces* que contiene. Es posible, hasta cierto punto, explorar esto independientemente de la causación diacrónica. Cabe decir: la fuerza de la visión idea/identidad/moral consiste en esto o aquello, como quiera que haya llegado a estar en la historia.

Pero, por supuesto, esos dos órdenes de cuestiones no pueden estar completamente separados. La respuesta a la menos ambiciosa ejerce una importante influencia en la respuesta a la más ambiciosa. Comprender en qué consiste la fuerza de ciertas ideas es saber algo relevante acerca del modo por el cual éstas llegaron a ser centrales para una sociedad en la historia. Indudablemente es una de las cosas que debemos comprender para poder responder a la cuestión causal-diacrónica. Una de las razones por las que el marxismo vulgar resulta tan implausible es porque parece que sus concepciones reduccionistas de las ideas religiosas o morales o político-legales, pongamos por caso, no tienen ningún peso en su fuerza intrínseca. Pero toda historiografía (y también la ciencia social) se sostiene en la comprensión (mayormente implícita) de la motivación humana: cómo responden las personas, a qué aspiran generalmente, la relativa importancia de fines dados y cosas semejantes. Ésta es la verdad que hay tras la célebre afirmación de Weber de que en sociología cualquier explicación debe «adecuarse al significado».[13] La dificultad con res-

pecto a los marxismos vulgares es que, cuando no pasan completamente por alto este punto y dependen de alguna determinación «estructural» incomprensible que soslaye toda motivación humana,[14] la imagen implícita de la motivación humana es increíblemente unidimensional.

La relación recíproca también es válida: cualquier noción que podamos tener acerca de la génesis causal-diacrónica de una idea nos ayudará a identificar su centro de gravedad espiritual. Precisamente porque es imposible separar por completo las dos cuestiones, he de reconocer que al adentrarme en la menos ambiciosa y alejarme de la más ambiciosa, mi argumentación será a veces vacilante y, muchas otras veces, se dará demasiado por sentado. No veo ningún modo de obviar este peligro sin emprender el camino para ofrecer una completa explicación causal-diacrónica, algo que me siento incapaz de abarcar. Lo único que puedo hacer es disculparme por adelantado por la incompleta naturaleza de este estudio.

Pero aparte de esta inevitable deficiencia, no veo por qué un estudio interpretativo de esta clase tenga que disculparse por nada más. En algunos círculos marxistas el hecho de centrarse en esta cuestión se considera como una postura en principio «idealista». Como he dicho antes, este término podría aplicarse correctamente como un reproche, si la tesis que subyace en ello fuera la de que un estudio interpretativo de las *idées-forces* es, en cierto modo, *suficiente* para responder a la cuestión causal-diacrónica. Pero no está claro si alguien ha sostenido alguna vez esta tesis. (Si existiera algo así como el hegelianismo vulgar, él sostendría tal tesis.) La confusión se presenta porque, al parecer, el marxismo reduccionista no está dispuesto *en absoluto* a aceptar un papel causal para las *idées-forces*, lo cual es un absurdo equiparable, y opuesto, al del «idealismo»; y aún peor, esa índole de marxismo tiene dificultades para reconocer que entre esos dos extremos existe una tercera posibilidad. No obstante, es en ese término medio donde descansa toda adecuada explicación histórica. Uno ha de entender primero las autointerpretaciones de la gente y sus visiones del bien, si es que se propone explicar cómo surgen; pero la segunda tarea no puede quedar paralizada por la primera, del mismo modo que no se puede suprimir la primera en favor de la segunda.

Con la intención de evitar grandes malentendidos, me gustaría añadir unas palabras sobre cómo veo yo la causación diacrónica en

términos generales. La clase de ideas que a mí me interesan aquí —los ideales morales, las comprensiones de la situación existencial humana, los conceptos del yo— en gran medida existen en nuestras vidas a través de su incrustación en la práctica. Entiendo por «práctica» algo sumamente vago y general: más o menos, cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón del haz-y-no-hagas, puede ser una práctica para mi propósito. La forma de educar a nuestros hijos, de saludarnos en la calle, de determinar las decisiones de grupo mediante el voto en los comicios y de intercambiar cosas en los mercados, todo ello son prácticas. Y existen prácticas en todos los niveles de la vida social humana: la familia, la ciudad, la política nacional, los rituales en las comunidades religiosas, y así sucesivamente.

La relación básica es que las ideas articulan prácticas como patrones del haz-y-no-hagas. Es decir, las ideas suelen surgir de los intentos de formular y llevar a cierta expresión consciente el razonamiento que subyace en los patrones. Digo que ésta es la relación básica no porque sea la única, sino porque a través de ésta surgen y se comprenden las otras. Como articulaciones, en un importante sentido las ideas son secundarias con respecto a los patrones o basadas en ellos. Un patrón puede existir sólo en el haz-y-no-hagas que la gente acepta y refuerza mutuamente, sin que haya (aún) un razonamiento explícito. Y, al igual que los niños, en un principio aprendemos algunos de los patrones más fundamentales simplemente como tales. Las articulaciones vienen después.

Claro está que pueden darse ideas sin patrones correspondientes. Yo puedo concebir y proponer una visión utópica sobre la autogestión de una comunidad perfectamente anarquista, que no se practica en ningún sitio y que, contando con todo lo que sabemos, no se practicará jamás. La cultura moderna está repleta de ideas como éstas que trascienden la realidad existente. Pero ése es un fenómeno derivado. Los proyectos revolucionarios sólo pueden formularse en oposición a lo que existe. Se plantean como aquello que debería suplantar el *statu quo*. Implican alguna clase de interpretación —en este caso, generalmente derogatoria— de lo que existe, y no tendrían sentido si carecieran de ella. Eso es lo que quiero dar a entender al decir que el papel fundamental de dichas ideas es el de servir como formulaciones de las prácticas existentes. Si nos proponemos articular una argumentación, ésta *debe* incluir una interpretación de las

prácticas actuales, y también *podría* proyectar algo nuevo y no probado.

Las maneras en que las ideas se entretejen con las prácticas son varias. Es posible que exista una relación de refuerzo mutuo perfectamente estable, en la cual parece que la idea articula el análisis razonado que subyace en los haz-y-no-hagas, de forma adecuada y no distorsionada; en ese caso la idea fortalece y mantiene vivo el patrón, mientras que la experiencia del patrón puede regenerar constantemente la idea.

Pero entonces a algunos les podría parecer que las ideas dominantes distorsionan la práctica, y que quizás a consecuencia de ello se corrompa la misma práctica. Cabría exigir una rectificación. Desde el punto de vista conservador, parecería que quienes protestan están (en el mejor de los casos) urdiendo una nueva práctica. No obstante, de cualquier manera que se describa, el resultado de la lucha será un cambio, quizá la escisión entre dos comunidades con prácticas separadas: el caso del cristianismo occidental en el siglo XVI.

O podría ser que la práctica y su razón básica lleguen a parecer repugnantes y se plantee la demanda de aquello que autoconscientemente se percibe como una transferencia o fidelidad hacia una nueva práctica, como sucede cuando comunidades enteras de los intocables de la India se convierten al budismo o al islam.

Ésos son casos en los que es posible identificar la génesis del cambio con las nuevas ideas. Pero el cambio también se produce de otras formas. Las ideas y las prácticas podrían no encajar entre sí porque unas u otras fracasan en reproducirse apropiadamente. Podría ser que se perdiese algo de su razón fundamental, bien sea a través del impulso o a través del desafío que plantea una nueva concepción; o podría ser que la práctica se alterase en caso de ser transmitida inadecuadamente.

Y, sobre todo, las prácticas pueden ser forzadas o facilitadas, pueden ocupar más o menos espacio debido a un gran número de causas sin conexión alguna con sus razones fundamentales. Una práctica ritual dada puede llegar a ser tremendamente costosa y exigir ingentes sacrificios que no había ocasionado hasta entonces. O puede enfrentar a los rivales en una nueva situación. O puede verse enormemente propiciada por un cambio de circunstancias. Podría ganar o perder prestigio debido a un cambio en su entorno social, pongamos por caso, el alza en la escala social del grupo en el cual se practica más a

menudo. Y así sucesivamente. Todo ello afectará profundamente a la suerte y la naturaleza de las correspondientes ideas.

Es evidente que el cambio se puede producir en ambas direcciones, por así decirlo: a través de mutaciones y desarrollos en las ideas, incluyendo en ello nuevas visiones y concepciones, ocasionando alteraciones, rupturas, reformas, revoluciones en las prácticas. Y también a través de ráfagas, cambios, limitaciones o florecimiento de las prácticas que propician la alteración, el florecimiento o la decadencia de las ideas. Pero hasta esto es demasiado abstracto. Sería mejor decir que en cualquier desarrollo concreto de la historia el cambio ocurre de ambas maneras. La verdadera urdimbre de los acontecimientos va entretejida con hilos que corren en ambas direcciones. Una nueva interpretación revolucionaria puede surgir debido a que una práctica esté amenazada, quizá por razones muy ajenas a las ideas. O una dada interpretación de las cosas ganará fuerza porque la práctica florece, otra vez, por razones ajenas a las ideas. Pero los cambios de perspectiva que resulten de ello tendrán importantes consecuencias. La urdimbre de causas es inextricable.

La identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones, vinculadas a un amplio ámbito de prácticas —religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas—, convergieron y se reforzaron entre sí para producirla: por ejemplo, las prácticas de la plegaria y el ritual religioso; la disciplina espiritual como miembro de una comunidad cristiana; las del autoexamen como miembro de los regenerados; las de la política del consentimiento; las de la vida familiar del matrimonio de compañerismo; las de la nueva forma de crianza de los niños, desarrollada a partir del siglo XVIII; las de la creación artística bajo la exigencia de la originalidad; las de la demarcación y la defensa de la privacidad; las de los mercados y contratos, de las asociaciones voluntarias, del cultivo y la demostración del sentimiento; las de la búsqueda del conocimiento científico. Cada una de éstas, claro está, ha contribuido en algo al desarrollo de las ideas que sobre el sujeto y su actitud moral examino en este libro. Se han producido tensiones y oposiciones entre esas prácticas y las ideas que transmiten, pero ellas han contribuido a constituir un espacio común de comprensión, en el cual han crecido las ideas actuales sobre el yo y el bien.

Muy frecuentemente no llegamos a comprender esas ideas si pensamos en ellas como si estuvieran aisladas de las prácticas. Por ejem-

plo, una relación importante enlaza la noción lockeana del «individualismo posesivo», que he descrito antes, y las prácticas económicas de la sociedad capitalista, de mercado. Pero no debe confundirse esta relación con una relación causal unidireccional. Es tan importante observar el modo en que dicha autocomprensión preparó el camino para una extensión de las relaciones de mercado como señalar el camino en el que la acrecentada penetración de los mercados permitió que a la gente le resultara natural percibirse a sí misma de esa forma. La flecha causal corre en ambas direcciones.

Es más, el equilibrio entre esas dos direcciones puede alterarse con el tiempo. En el caso de algunas de las *idées forces* aquí examinadas, la facilitación podría provenir principalmente de la idea de la práctica económica, en el primer período, cuando las ideas encontraron su fuente original en la vida religiosa y moral. Parece que éste es el caso del individualismo posesivo, que aparece antes que el explosivo desarrollo de las relaciones de mercado durante la revolución industrial. Pero en una fase posterior, cuando algunas de las nuevas ideas que se originaron entre la élite social pasaron a ser propiedad común de toda la sociedad, frecuentemente se invirtió la dirección predominante. Está claro, por ejemplo, que la imposición forzosa del estatus proletario en las ingentes masas de ex campesinos arrojados de las tierras a los nuevos centros de industrialización, precedió y causó la aceptación de la autoconciencia atomística (frecuentemente combatida por las nuevas formulaciones de solidaridad entre la clase trabajadora)[15] por parte de tantos de sus descendientes de hoy.

De hecho, éste es sólo un ejemplo del proceso general por el cual ciertas prácticas de la modernidad han sido impuestas, muchas veces brutalmente, fuera de su área central. En algunas de ellas, al parecer, esto ha formado parte de una dinámica irresistible. Está claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada contribuyeron a que las naciones en las que se desarrollaron fueran dotadas de una ventaja tecnológica acumulativa sobre las demás. Esto, combinado con las consecuencias derivadas del nuevo énfasis en el disciplinado movimiento que he descrito antes, proporcionó a los ejércitos europeos una marcada e incrementada ventaja militar sobre los no europeos, desde el siglo XVII hasta alrededor de mediados del XX. Y esto, combinado con las consecuencias derivadas de las prácticas económicas que llamamos capitalismo, hizo posible que los poderes

europeos establecieran, por un cierto período de tiempo, la hegemonía mundial.

Esto tiene una obvia e inmensa importancia para la extensión de dichas prácticas. Esa clase de éxito virtualmente refuerza su generalización, ya que ninguna sociedad se puede enfrentar a quienes cuentan con dicha ventaja. Somos incapaces de hacer una crónica completa, y no digamos ya de comprender, el conjunto de prácticas arrinconadas por la prisa por adquirir las disciplinas castrenses y las capacidades económico-tecnológicas necesarias para la supervivencia de todas las sociedades. Pero, obviamente, el «saldo» de esas prácticas ha ejercido una influencia crucial en el desarrollo de ambas sociedades, tanto la europea como la no europea, y el prestigio de las autocomprensiones asociadas a ellas —tal como han sido interpretadas— ha tenido una importancia decisiva en el desarrollo de las culturas.

Todo esto, que hubiera sido parte central de cualquier respuesta dada a la cuestión de la causación histórica, no figurará en mi análisis, a no ser al margen. Me concentraré en la cuestión interpretativa e intentaré articular la identidad moderna en sus varias fases. Esta argumentación debería ser una advertencia al lector para que no confunda este estudio con una explicación histórica. Pero también me servirá de advertencia a mí mismo, para no perder de vista el contexto de las prácticas en las cuales se desarrolla dicha identidad, y las poderosas fuerzas que las configuraron. Presiones tan enormes sobre la historia de una civilización como las que he descrito han de tenerse en cuenta, incluso cuando no constituyen —no ciertamente— el foco de atención. Confío conseguirlo en las páginas siguientes.

Tercera parte

LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA CORRIENTE

Capítulo 13

«DIOS GUSTA DE LOS ADVERBIOS»

13.1

Ahora deseo concentrarme en un segundo aspecto importante de la identidad moderna. En la segunda parte de este estudio he esbozado el desarrollo de la multifacética noción del yo. Un yo definido por las facultades de la razón desvinculada —con sus asociados ideales de dignidad y libertad autorresponsable—, de autoexploración y de compromiso personal. Esas facultades —al menos las dos primeras—, que requieren la reflexividad radical, son la base para una cierta concepción de la interioridad. Pero aún no llegan a explicar todo el alcance de la idea moderna de lo interior: en particular, no pueden explicar el sentido de «profundidad interior»: la imagen clave de la novela de Conrad está todavía fuera de nuestro alcance.[1]

Para entenderlo hemos de observar otro desarrollo: la aparición de las nociones modernas de la naturaleza, y sus raíces en lo que yo denomino la afirmación de la vida corriente.

«Vida corriente» es un término que introduje[2] para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia. Cuando Aristóteles dijo que los fines de la asociación política eran «la vida y la vida buena» (*zēn kai euzēn*), ése era el ámbito de cosas que quiso abarcar en el primero de dichos términos; básicamente engloban lo que necesitamos hacer para continuar y renovar la vida.

Según Aristóteles había que distinguir el mantenimiento de esas actividades de lo que es la prosecución de la vida buena. Son, claro está, necesarias para la vida buena, pero desempeñan un papel infraestructural en relación a ella. No es posible ir en prosecución de la vida buena sin ir a la vez en prosecución de la vida. No obstante,

una existencia dedicada únicamente a esta última meta no es plenamente humana. Los esclavos y los animales se preocupan únicamente por la vida. Aristóteles sostiene en su *Política*[3] que la asociación de las familias con únicos propósitos económicos y de defensa no es una verdadera *polis*, puesto que está designada exclusivamente para un propósito angosto. La vida apta de los humanos construye sobre esa infraestructura una serie de actividades relacionadas con la vida buena: los hombres reflexionan sobre la excelencia moral; contemplan el orden de las cosas; deliberan juntos acerca del bien común y deciden cómo configurar y aplicar las leyes —actividades de suprema importancia para la política.

Aristóteles logra combinar en su «vida buena» dos de las actividades que han sido citadas con más frecuencia por las tradiciones éticas posteriores como actividades que están por encima de la vida corriente: la contemplación teórica y la participación en la política como ciudadano. No obstante, éstas no fueron unánimemente favorecidas. Platón miraba hacia la segunda con desconfianza (al menos en su forma normal de competir por un cargo político). Y los estoicos pusieron los dos en tela de juicio. Pero dichos autores otorgaron a la vida corriente un rango inferior en el orden de los fines. Según los estoicos, el hombre sensato debería *desinteresarse* de la realización de las necesidades vitales y sexuales. Éstas, desde luego, podrían ser «preferidas» (*proēgmena*), en el sentido de que cuando otras cosas son equivalentes, deberían ser seleccionadas, pero fundamentalmente su estatus era el de *adiaphora*, o sea, el de las cosas que en último análisis son indiferentes. Uno debe desinteresarse de ellas del mismo modo que uno no se interesa por la sabiduría y el orden de las cosas por las que se interesa el sabio. Uno renuncia de buena gana a ellas, ya que sigue este orden.

Pero las influyentes ideas de la jerarquía ética exaltaban la vida de contemplación y la de participación. Observamos la manifestación de la primera en la noción de que los filósofos no deberían ocuparse de la simple manipulación de las cosas y, por ende, de las artes menores. Ello fue origen de resistencia hacia la nueva ciencia experimental defendida por Bacon. El humanismo erudito estaba imbuido de esa noción jerárquica, que a su vez enlazaba también con la distinción que se hacía entre las ciencias verdaderas, que admitían la demostración, y las formas inferiores de conocimiento, que sólo podían aspirar a lograr lo «probable», en el sentido que esta palabra tenía en

aquella época, por ejemplo, las formas de conocimiento que practicaban los alquimistas, los astrólogos, los mineros y algunos médicos.[4]

En los albores de la modernidad observamos el retorno de la segunda idea que aflora en las diferentes doctrinas del humanismo civil, primero en Italia y luego en el norte de Europa. La vida como simple cabeza de familia es inferior a la que incluye también la participación como ciudadano. Existe una clase de libertad que disfrutan los ciudadanos y de la cual están privados los demás. Y en la mayoría de las variantes, esforzarse demasiado por poseer riquezas se percibía como un peligro para la vida libre de la república.[5] Si los medios para simplemente vivir abultan demasiado, ponen en peligro la vida buena.

En cierto modo la ética ciudadana era análoga a la ética aristocrática del honor (y en varias ocasiones hasta llega a fundirse con ella), cuyos orígenes están en la vida de las castas guerreras (y ciertamente también en los ideales de la ciudadanía antigua). Ésta encontró una variedad de expresiones, por ejemplo, en el ideal de la *corteisie* en el romancero medieval francés[6] y, como he sostenido antes, en la ética de la «generosidad», en el sentido que se le daba en el siglo XVII. Incluía un marcado sentido jerárquico en el cual la vida del guerrero o el gobernante, refulgente de honor y gloria, era inconmensurable con aquella en la cual los hombres de rango inferior se preocupaban únicamente por la vida.[7] La disponibilidad para arriesgar la propia vida era cualidad constitutiva del hombre de honor. Y solía pensarse que una exagerada preocupación por la adquisición de bienes terrenales era incompatible con la vida superior. En algunas sociedades, el asumir tareas de comercio se consideraba un detrimento del estatus aristocrático.

La transición de la que hablo aquí es la que hizo zozobrar dichas jerarquías, al desplazar el lugar de la vida buena desde una esfera especial de actividades superiores hasta llegar a situarlo en el seno de la «vida» misma. Una vida humana plena se define ahora en términos de trabajo y producción, por un lado, y matrimonio y vida familiar, por otro. Al mismo tiempo, las actividades antes consideradas «superiores» son ahora duramente criticadas.

Bajo el impacto de la revolución científica, el ideal de la *theōria*, de entender el orden de las cosas en el cosmos a través de la contemplación, comenzó a verse como algo baladí y desencaminado, como

un presuntuoso intento de soslayar la dura tarea que implica el descubrimiento minucioso. Francis Bacon reitera constantemente la idea de que las ciencias tradicionales estaban destinadas a descubrir un cierto orden general y satisfactorio de las cosas, en lugar de preocuparse por descubrir cómo funcionan las cosas: «Encuentro que incluso quienes buscan el conocimiento por sí mismo y no por propio beneficio u ostentación, o cualquier capacitación práctica en el curso de la vida, se han propuesto, sin embargo, una meta equivocada, o sea, la satisfacción (que los hombres llaman Verdad) y no la operatividad».[8]

Como consecuencia no han dado fruto, no sólo en el sentido de que no hayan producido una tecnología útil y aplicable, sino también porque el conocimiento que ofrecen es engañoso, ya que el criterio del conocimiento genuino es el beneficio tecnológico.

> No hay signo más cierto ni de más consideración, que el que deriva de los resultados. Las invenciones útiles son como garantía y sanción de la verdad de las filosofías. Pues bien, ¿podría demostrarse que de todas esas filosofías griegas, y de las ciencias especiales que son su corolario, haya resultado durante tantos siglos una sola experiencia que haya contribuido a mejorar y a aliviar la condición humana, y que se pueda referir ciertamente a las especulaciones y a los dogmas de la filosofía?[9]*

Aliviar la condición humana: ése es el objetivo. La ciencia no es una actividad superior a cuyo servicio debería ponerse la vida corriente; al contrario, la ciencia debería beneficiar a la vida corriente. No hacer de esto el objetivo no es sólo un fallo moral, una falta de caridad, sino que también e inextricablemente es un fallo epistemológico. A Bacon no le cabe la menor duda de que la raíz de ese monumental error se encuentra en el orgullo. La ciencia antigua pretende «prescribir leyes a la naturaleza»: «Queremos tener todo de forma que convenga a nuestra fatuidad, no como se adapta a la Sabiduría Divina; no como se halla en la naturaleza. Imponemos el sello de nuestra imagen sobre las criaturas y las obras de Dios, no nos empeñamos en intentar diligentemente descubrir la impronta de Dios en las cosas».[10]

* Francisco Bacon, *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida. Novum Organum.* I, LXXIII, México, Editorial Porrúa, 1980. (*N. de la t.*)

La revolución baconiana supuso una transvaloración de valores, la cual es también el reverso de la jerarquía anterior. Lo que antes fuera estigmatizado como inferior, ahora se exalta como parámetro; y lo que antes fuera superior, se condena ahora por su presunción y vanidad. Y esto implicó también una nueva valoración de las profesiones. Ahora resulta que el humilde artesano o artífice ha contribuido más al avance de la ciencia que el filósofo contemplativo.[11]

Y, ciertamente, en la afirmación de la vida corriente va implícita una inclinación inherente hacia la nivelación social. El centro de la vida buena se halla ahora en algo de lo cual todos pueden tomar parte, y ya no en el ámbito de actividad al que sólo unos cuantos contemplativos pueden hacer justicia. El alcance de esta inversión social se puede medir mejor si observamos la crítica que ahora se vierte contra la otra variante principal de la visión jerárquica tradicional, la ética del honor, cuyas raíces originales estaban en la vida del ciudadano. Enlazaba estrechamente con la estratificación social de la época y, particularmente, con la distinción entre aristócratas y plebeyos, por lo que resulta que el desafío tiene una importante dimensión social. Pero ésta no se evidenció de inmediato.

La ética del honor y la gloria, tras haber recibido una de sus expresiones más inspiradas en la obra de Corneille, se sujeta en el siglo XVII a una crítica demoledora. Se denuncian sus metas calificándolas de vanagloria y vanidad, frutos de una presunción casi infantil. Dicha crítica la encontramos en Hobbes, pero también en Pascal, La Rochefoucauld y Molière. Pero los argumentos negativos de esos autores no son nuevos. El propio Platón ya desconfiaba de la ética del honor por considerarla preocupada meramente por las apariencias. Los estoicos la rechazaron; y Agustín la denunció como exaltación del deseo de poder, la *libido dominandi*, que era una dentro de una trinidad de pasiones desordenadas, junto al deseo sexual y a la voracidad por el lucro. Lo que en realidad hace un escritor como Pascal es reformular la inflexible crítica agustiniana.[12]

Sin embargo, lo que finalmente concede a esta crítica su significación histórica como motor del cambio social es la recién estrenada promoción de la vida corriente. En la última parte del siglo se reanuda la crítica y se la convierte en tópico del nuevo ideal de vida, en el que el lugar central se destina a la producción sobria y disciplinada, mientras que la búsqueda del honor se condena como

autocomplacencia caprichosa e indisciplinada en que se arriesgan gratuitamente las cosas que son verdaderamente valiosas en la vida. En el siglo XVIII emerge un nuevo modelo de civismo por el cual la vida de comercio y adquisición gana un lugar positivo sin precedentes.

Como muestra Albert Hirschman,[13] gana relevancia el concepto de *le doux commerce* como propiedad de las naciones civilizadas. En contraste con el afán aristocrático por la gloria militar, considerado violentamente destructivo y conducente a menudo a la búsqueda pirática del saqueo, el comercio es una fuerza con frecuencia constructiva y civilizadora, que enlaza a los hombres en paz y forma la base para «las costumbres refinadas». La ética de la gloria se confronta aquí con una visión alternativa, totalmente articulada, del orden social, la estabilidad política y la vida buena.[14]

Esta ética «burguesa» tuvo consecuencias niveladoras, y nadie puede dejar de ver el papel decisivo que desempeñó en la construcción de la sociedad liberal moderna a través de las revoluciones fundacionales del siglo XVIII y posteriores, con sus ideales de igualdad, su sentido del derecho universal, su ética del trabajo y su exaltación del amor sexual y la familia. Lo que vengo denominando la afirmación de la vida corriente es otro imponente rasgo de la identidad moderna, y no sólo en su forma «burguesa»: las principales vertientes del pensamiento revolucionario han ensalzado también al hombre como productor, el que encuentra su más alta dignidad en el trabajo y la transformación de la naturaleza al servicio de la vida. La teoría marxista es la más conocida, pero no es la única.

Es fácil identificar negativamente esta transición de la que vengo hablando, en términos de la ética que (parcialmente) contribuyó a desplazar. Pero para mi propósito aquí es importante entender la nueva valoración positiva que da a la vida corriente. Las visiones tradicionales que desplaza iban ligadas a las concepciones de las fuentes morales. La idea de que la contemplación era la actividad suprema dependía de una visión del orden del mundo estructurado por el Bien; la ética del honor percibía el apego a la fama y la inmortalidad como venero de grandes hazañas y valor ejemplar. Ambas ofrecían una explicación positiva de aquello que hizo de su predilecta versión de la vida buena una forma de existencia humana verdaderamente superior. ¿Cuál fue la explicación correspondiente a las distintas éticas de la vida corriente?

Para entenderlas correctamente hemos de volver al punto de origen teológico. El origen de la afirmación de la vida corriente se encuentra en la espiritualidad judeocristiana; y el particular ímpetu que recibe en la era moderna le llega principalmente de la Reforma. Uno de los puntos comunes a todos los reformadores fue su rechazo de la mediación. La Iglesia medieval, tal como ellos la entendían —un cuerpo corporativo en el cual algunos de sus miembros, más dedicados, ganarían mérito y salvación para otros que lo eran menos—, era anatema para ellos. No podía haber algo así como cristianos más devotos y otros menos devotos: el compromiso personal debía ser total o, por el contrario, carecía de valor.

El rechazo de la mediación iba estrechamente unido al rechazo de la comprensión medieval de lo sagrado. Éste emanaba del principio más fundamental entre los reformadores, quizás incluso más básico que el de la salvación por la fe, el cual sostenía que la salvación era obra exclusiva de Dios. El hombre caído se encontraba totalmente desvalido, sin poder hacer nada por sí mismo. La razón para el insistente martilleo sobre el desamparo y la depravación de la humanidad era la de poner el más omnímodo de los alivios en el poder y la misericordia de Dios, quien podía efectuar la salvación, algo absolutamente imposible para el poder humano y, lo que es más, quien incluso se dignaba rescatar a su despreciable criatura sobrepasando cualquier consideración de justicia. La poderosa idea que movía a quienes se arrojaron en los sucesivos movimientos protestantes a lo largo de tres siglos (e incluso actualmente en algunos movimientos de *revival*) era la de una inexplicable salvación por un todopoderoso y misericordioso Dios, contra toda esperanza humana racional y pasando absolutamente por alto nuestros abandonos. Quienes abrazaron vehementemente la nueva fe lo hacían movidos por una sobrecogedora sensación de miedo y gratitud, que en determinadas circunstancias llegó a convertirse en la enorme y férrea fuerza motivadora que sustentó el cambio revolucionario.

Esa acción salvadora parecía exigir en principio y de antemano el reconocimiento, el agradecimiento: tanto del hecho mismo de la salvación como porque es un don exclusivo de Dios. Los humanos no están capacitados para hacer nada que produzca o gane dicho don; así pues, fundamentalmente lo único que pueden hacer es reconocerlo. Eso es lo que significa tener fe. En la lógica de la teología reformada, hasta esta mínima participación, hasta la fe, es un don de

Dios; pero es una participación de tal índole que, a diferencia de las buenas obras de la piedad católica, debe construirse sobre el reconocimiento de nuestra nulidad, de nuestra nula contribución a la acción salvadora de Dios.

Dicha fe parecía requerir el franco rechazo de la comprensión católica de lo sagrado y, por ende, de la Iglesia y su papel mediador. La teología católica de los sacramentos, particularmente la de la eucaristía, en la que se ha dado a la Iglesia el poder de producir la comunión entre Dios y los humanos, incluso por medio de sacerdotes pecadores, era una abominación. Ni siquiera se trataba de cuán pecadores pudieran ser los sacerdotes; eso sólo contribuía a dramatizar la cuestión real que era la idea de que la respuesta de Dios estuviera en cierto modo aprisionada, vinculada a una acción que dependía del poder de los hombres: la misa. Esta teología no era sólo una negativa presuntuosa y blasfema a reconocer la única y total contribución de Dios a nuestra salvación; era un intento prepotente de encadenar la ilimitada soberanía de Dios. Era, por tanto, absolutamente incompatible con lo que los protestantes definían como fe.

Junto a la misa estaba en el catolicismo medieval la noción de lo sagrado, la noción de que hay lugares, momentos o acciones especiales en los que el poder de Dios está presente de un modo más intenso y los humanos pueden aproximarse a él. Por tanto, las Iglesias protestantes (especialmente las calvinistas) suprimieron las peregrinaciones, la veneración de reliquias, las visitas a los lugares sagrados y un vasto panorama de devociones y ritos católicos tradicionales. Y junto a lo sagrado se encontraba la comprensión católica medieval de la Iglesia como el lugar y vehículo de lo sagrado. Como consecuencia de ello, el papel mediador central de la Iglesia perdió todo su significado.

Si la Iglesia es el lugar y vehículo de lo sagrado, entonces ella nos acerca a Dios por el mismo hecho de pertenecer a ella y participar en su vida sacramental. La gracia nos puede llegar mediada a través de la Iglesia, y nosotros podemos mediar la gracia entre nosotros, de igual manera que las vidas de los santos enriquecen la vida ordinaria en que todos nos movemos. Una vez que se rechaza lo sagrado, se rechaza también esta clase de mediación. Cada persona está sola en relación con Dios: su destino —salvación o condenación eterna— se decide separadamente.

El rechazo de lo sagrado y de la mediación condujo a un estatus más elevado para la vida profana (como se describía hasta entonces).

Y se plasmó en la repulsa de las vocaciones monásticas especiales que habían sido parte integral del catolicismo medieval. Tanto los protestantes como sus contendientes católicos veían la vida célibe bajo la promesa de los votos como parte de la economía de lo sagrado en el seno de la Iglesia católica. (Que esto fuese una errónea percepción teológica no merma su verdad sociológica.) Era así, en parte dada la conexión entre el sacerdocio y el celibato, y en parte por el papel que desempeñaba lo religioso dentro de una economía de mediación recíproca: los monjes y las monjas oraban por todos mientras el laicado trabajaba, guerreaba y gobernaba para el conjunto. Tanto los protestantes reformadores como los católicos tradicionales compartían (erróneamente) la idea de que esas vocaciones suponían una jerarquía de aproximación a lo sagrado, en la cual la vida religiosa era superior y estaba más cerca de Dios que la laica. Había una conciencia harto intensa de que los laicos dependían de la vida de oración y renuncia de los religiosos a través de la mutua mediación de la Iglesia; pero la dependencia recíproca se perdió de vista. El resultado fue un inferior estatus espiritual para la vida laica, en particular para la dedicada al trabajo productivo y a la familia.

Al rechazar lo sagrado y la idea de mediación, los protestantes rechazaron también esa jerarquía, no sólo porque negaban su fundamento por considerarlo incompatible con la fe, sino también porque iba contra la naturaleza del compromiso religioso tal como ellos lo entendían. Allí donde no es posible la salvación mediada, gana suma relevancia el compromiso personal del creyente. Así pues, la salvación por la fe no sólo reflejaba un enunciado teológico sobre la inanidad de las obras humanas, sino que reflejaba también el nuevo sentido de la crucial relevancia del compromiso personal. Ya no se pertenecía al grupo de los salvados, al pueblo de Dios, por la conexión que uno tuviera con el orden más inclusivo en que se sustentaba la vida sacramental, sino por la incondicional adhesión personal.

La propia institución de las vocaciones monásticas especiales parecía burlar la naturaleza no mediada y la incondicionalidad del compromiso cristiano. En lo referente a la degenerada comprensión jerárquica de la vida monacal que prevalecía entonces, yo, como hombre laico que soy, digamos que comprometido sólo a medias en mi salvación, dado que necesito apoyarme, a través de la mediación de la Iglesia, en los méritos de quienes están más plenamente dedica-

dos a la vida cristiana y dado que acepto este nivel de dedicación inferior, me conformo con algo menos que el pleno compromiso con la fe. Soy un pasajero en la nave eclesial en su viaje hacia Dios. Pero el protestantismo no admite la existencia de pasajeros, porque no existe tal nave, en el sentido católico, ni existe un movimiento común que conduzca a los humanos a la salvación. Cada creyente ha de remar en su propia barca.

Así pues, a raíz del mismo movimiento por el que las Iglesias protestantes negaron un orden especial del sacerdocio en favor de la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes, rechazaron también la vocación especial de la vida monástica y afirmaron el valor espiritual de la vida seglar. Al negar cualquier forma especial de vida como el lugar privilegiado de lo sagrado, negaron la distinción entre lo sagrado y lo profano, afirmando con ello su interpenetración. La negación de estatus especial al monje fue una afirmación de la vida corriente como algo más que una vida profana, como santificada y de ninguna manera de rango inferior. La institución de la vida monástica vino a considerarse una afrenta a la categoría espiritual del trabajo productivo y la vida familiar, y su estigmatización como zonas de subdesarrollo espiritual. El rechazo de la vida monástica supuso la reafirmación de la vida seglar como lugar central para la realización de los designios de Dios. Lutero marca esta ruptura en su propia vida al dejar de ser fraile y casarse con una antigua monja.

Lo importante para mi propósito es el lado positivo, la afirmación de que la plenitud de la existencia cristiana había que hallarla dentro de los quehaceres de esta vida, en la vocación personal y en el matrimonio y la familia. Todo el desarrollo moderno de la afirmación de la vida corriente estuvo, pienso, presagiado e iniciado en todas sus facetas por la espiritualidad de los reformadores. Y ello afecta por igual a lo concerniente a la valoración positiva de la producción y la reproducción y a las consecuencias antijerárquicas que acarreó el rechazo de la autoridad sacramental y las vocaciones superiores.

13.2

El fundamento para esta nueva y radical valoración de la vida corriente fue indudablemente una de las nociones más fundamentales

de la tradición religiosa judeo-cristiana-islámica —la noción de que es Dios, como creador, quien afirma la vida y el ser—, expresada en el mismísimo primer capítulo del Génesis, en la reiterada frase: «y Dios vio que era bueno». La vida en el ámbito de una llamada podía ser una vida cristiana plena porque se podía ver como participación en esa afirmación de Dios. Por supuesto que en este aspecto los reformadores sólo sacaban las consecuencias radicales de un tema muy antiguo de la cristiandad. Después de todo habían sido los monjes los primeros en introducir la idea de vivir la vida de oración en el trabajo.

Pero la particularidad de esta afirmación judeocristiana de la vida se pierde de vista con frecuencia. En concreto, suele olvidarse el contraste con la antigua filosofía pagana. El cristianismo, especialmente en sus variantes más ascéticas, parece una continuación del estoicismo por otros medios, o (como dice Nietzsche en ocasiones) una prolongación del platonismo. No obstante, pese a todas las notables semejanzas con el estoicismo —por ejemplo, el universalismo, la noción de providencia, la exaltación de la abnegación personal—, en realidad existe un abismo entre los dos. De hecho, el significado de la abnegación personal es radicalmente diferente. El sabio estoico está dispuesto a renunciar a alguna de sus cosas «preferidas» como, por ejemplo, la salud o la libertad o la vida porque genuinamente la percibe sin valor, puesto que sólo el orden total, de acontecimientos en el que se incluye su negación o pérdida posee valor. El mártir cristiano, al renunciar a la salud, la libertad o la vida, no declara que éstas carezcan de valor. Por el contrario, su acto perdería todo sentido si careciesen del gran valor que poseen. Decir que el hombre no tiene amor más grande que dar la vida por sus amigos implica que la vida es un gran bien. La frase perdería su significado si se refiriera a alguien que ha renunciado a su vida desde un sentimiento de indiferencia, puesto que presupone que *renuncia* a algo.

Central en la noción judeocristiana del martirio es el hecho de que uno renuncia a algo para seguir a Dios. Dios está comprometido con la santificación de la vida. En un principio Dios llamó a Israel para que fuera una «nación santa» (Éxodo 19,6). Pero la santificación de la vida no es antitética con su plenitud. Al contrario. De ahí el intenso sentimiento de pérdida que anida en el corazón del martirio. Éste sólo se hace necesario a causa del pecado y del desorden del mundo: porque, por ejemplo, Nabucodonosor o Antíoco Epífanes

exigen a los israelitas que adoren a los ídolos o que violen la Torá de otra forma. O, volviendo al paradigmático caso cristiano, el hecho de que la enseñanza de Cristo condujera a su crucifixión fue una consecuencia de la maldad del mundo, de la oscuridad que no comprende la luz. En el orden restaurado que Dios confiere, el bien no necesita ser sacrificado por el bien. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la promesa escatológica es que Dios restaurará la integridad del bien.

Esto, claro está, es lo que hace que el relato de la muerte de Cristo sea tan diferente del relato de la de Sócrates, por mucho que se haya querido ver un paralelismo en ellas. Sócrates trata de demostrar a sus amigos que él no pierde nada valioso, que ganará mucho bien. Con su última petición a Cristo, pagar su deuda de un gallo a Asclepio,[15] parece implicar que la vida es una enfermedad cuya cura es la muerte (Asclepio es el dios de la salud a quien se recompensa por las curaciones). Sócrates está serenamente tranquilo. Cristo sufre la agonía del alma en el huerto y llega a la desesperación en la cruz, cuando grita: «¿Por qué me has abandonado?». En ningún momento durante la Pasión está sereno y tranquilo.

La gran diferencia entre la renuncia estoica y la cristiana es que para los estoicos, a lo que se renuncia, se renuncia correctamente, no es parte del bien *ipso facto*. Para el cristiano, a lo que se renuncia es por ello mismo afirmado como bien, tanto en el sentido de que la renuncia perdería su significado si la cosa fuera indiferente, como en el de que se renuncia a ello para cumplir la voluntad de Dios, lo que precisamente afirma la bondad de las cosas a las que se renuncia: la salud, la libertad, la vida. Paradójicamente, la renuncia cristiana es la afirmación de la bondad de aquello a que se renuncia. Para los estoicos, la pérdida de la salud, la libertad o la vida no afecta a la integridad del bien. Al contrario, la pérdida es parte de un todo que es integralmente bueno y no podría cambiarse sin hacerlo menos bueno. A los estoicos les atraen imágenes como la de la sombra que es necesaria para realzar la brillantez de la luz. Sin embargo, en la perspectiva cristiana la pérdida es una fisura en la integridad del bien. Y por eso el cristianismo requiere una perspectiva escatológica de la restauración de esa integridad, aun cuando esto se haya entendido de diferentes maneras.

Este contraste se suele perder de vista. Y ello se debe a que la imagen cristiana no sólo desplaza la antigua, sino que se inserta en una

asociación que conduce a la fusión, mejor dicho, a un número de fusiones alternativas, de las cuales la agustiniana y la tomista son las dos más famosas e influyentes en el cristianismo occidental. Había razones de peso para apoyar una convergencia. Una de las más contundentes fue la de la idea del Bien en Platón, una conexión que Agustín robusteció para la cultura occidental del Medievo. Platón también aportó la justificación para percibir a todo ser como bueno, y ello ayudó a Agustín a superar su fase maniquea.

La lectura sobre la bondad de las cosas en términos del orden de las Ideas de Platón, que debemos a los padres griegos y a Agustín, fue una de las síntesis más influyentes e importantes que contribuyeron a configurar la civilización occidental —análoga a fusiones similares realizadas por pensadores islámicos y judíos y, de hecho, influida en sus últimas etapas por éstas—. Fue facilitada por el relato de la creación que ofrece Platón en el *Timeo*, y versa en torno a la intensa y recurrente idea de percibir las criaturas como signos de Dios, como encarnaciones de sus Ideas. A través de ella la noción del logos óntico se mantuvo durante siglos soldada en el centro de la teología cristiana, razón por la que en tiempos modernos el poner en duda dicha noción les haya parecido a muchos indistinguible del ateísmo.

Pero naturalmente esta síntesis también ha sido el lugar de tensiones, discusiones y, en última instancia, de muy dolorosas rupturas en la civilización cristiana. Los nominalistas, y más tarde los reformadores, protestaron contra la noción de un orden cósmico, al igual que hicieron muchos otros, interesados ante todo en defender la soberanía de Dios como creador y preservador. Una teodicea, básicamente estoica, dedicada a explicar el sufrimiento y la pérdida como parte integral y necesaria del buen orden, retorna constante y sigilosamente con pensadores como, por ejemplo, Leibniz, y es siempre vigorosamente combatida por otros como Kant, e incluso más encendidamente por Kierkegaard.

Se saca repetidamente de su contexto la oposición paulina entre el espíritu y la carne y se agrupa con la oposición, derivada del platonismo, entre lo inmaterial y lo corporal. Agustín es uno de los principales transgresores a este respecto, pero muchos otros han hecho similares elisiones por su propia cuenta, más notablemente Descartes y todo el grupo de racionalistas y empiristas influidos por él. Y otras tantas veces se ha protestado contra dicha elisión. Dentro de

un momento leeremos un ejemplo que procede del predicador puritano William Perkins.

La lectura platónica de la oposición espíritu/carne justifica asimismo una cierta noción de jerarquía y ello, junto a las nociones precristianas de renuncia, contribuye a acreditar una visión de las vocaciones ascéticas como «superiores». Ésta es una noción distorsionada de la vocación monástica como vida plena en contraste con la mediocridad del estado laico, noción en contra de la cual se rebelaron los reformadores, pues consideraban que la vocación monástica era un reproche a la vida seglar, cuando su significado en términos cristianos debería haber sido una afirmación de su valor. Obviamente la mala interpretación no era exclusiva, ni siquiera mayormente, de los reformadores. El propio monacato se hallaba en decadencia, como han testificado otros críticos, por ejemplo, Erasmo.

La Reforma protestante supuso, entre otras cosas, un desafío a esta síntesis. Como consecuencia de ello se fomentó el desarrollo de algunas de las potencialidades originales de la fe cristiana, que frecuentemente quedaban neutralizadas en la amalgama de metafísicas y morales antiguas. La potencialidad crucial en este caso fue la de concebir la santificación de la vida, no ya como algo que sólo tiene lugar, digamos, en la orilla, sino como un cambio que penetra en la vida mundana en toda su extensión. Quizá la primera puesta en práctica relevante de dicha potencialidad se diera en la amplia tradición del judaísmo rabínico, muy en los albores de nuestra era, en la idea farisaica de un modo de vivir la Torá como algo que penetra por completo en los detalles de la vida cotidiana.[16] Pero la Reforma protestante propició una propagación de esta forma de espiritualidad sin precedentes en la cristiandad.

Una vez realizada esta potencialidad, ya siguió su propio camino. Su influencia, en otras palabras, se hizo sentir más allá de las fronteras de la Europa protestante, y no necesariamente de forma más intensa dentro de esas fronteras. Se hizo sentir en los países católicos, y luego, también, en variantes secularizadas. Su impacto fue aún mayor porque encajaba fácilmente con el aspecto antijerárquico del mensaje evangélico. La santificación integral de la vida común no concordaba con nociones jerárquicas, en un principio de vocación; y luego incluso de casta social. La noción evangélica de que los órdenes del mundo, el espiritual tanto como el temporal, se invierten en el reino de Dios, de que la locura de los hijos de Dios tiene más fuer-

za que la sabiduría de los sabios, tuvo su efecto en el descrédito de las previas nociones de superioridad y acreditó el nuevo estatus espiritual de lo cotidiano.

Para que la vida corriente abarque ese propósito espiritual, naturalmente ha de ser vivida a la luz de los fines de Dios, en última instancia para la gloria de Dios. Por supuesto eso significaba que uno cumple las intenciones de Dios en el decurso de su vida, evitando el pecado, la perversión y toda índole de excesos. Pero significa también que uno la vive para Dios. El pecado ha hecho que los humanos se desviaran de éste, su verdadero propósito.

Dios puso la humanidad sobre la creación e hizo las cosas del mundo para el uso humano. Pero los humanos, a su vez, están ahí para servir y glorificar a Dios y, por eso, la utilización que hagan de las cosas debería estar al servicio de esta meta final. El hecho de que los humanos se interesen por estas cosas, no en nombre de Dios sino de sí mismos, es consecuencia del pecado. Llegan a desear tales cosas como fines, ya no como simples instrumentos para los propósitos de Dios. Y ello altera el orden de las cosas. Los humanos fueron creados para llevar el resto de la creación a Dios. Pero cuando hacen de las criaturas como tales el fin, entonces ambas, la humanidad y las criaturas, son privadas de su relación correcta con el Creador.

Esta idea, básicamente agustiniana, fue clave para el pensamiento puritano.

> Originalmente el hombre ejerció imperio y dominio sobre las criaturas de aquí abajo... Pero el pecado ha invertido ese orden y ha ocasionado la confusión en la Tierra. El hombre ha sido destronado y ha pasado a ser criado y esclavo de las cosas que fueron hechas para servirle, y pone su corazón en las cosas que Dios había puesto bajo sus pies.[17]

Esto trastorna la creación: «El hombre era el medio entre Dios y la criatura para conducir todo bien con toda su constancia, y por eso cuando el hombre se rompe, el cielo y la tierra se rompen en pedazos, y el conducto agrietado y desplazado ya no puede ser conducción que transporta desde la Fuente».[18] La regeneración que la gracia trae consigo restaura el orden correcto. La humanidad vuelve la espalda a las cosas para volcarse de nuevo en Dios. Pero esto, definitivamente, no significa una vida de ascetismo, en el sentido tradicional. Los humanos han sido destinados para disfrutar de las cosas que

Dios ha puesto ahí para ellos, sólo que el disfrute debe participar de un cierto espíritu. Debemos disfrutar de las cosas manteniéndonos, empero, indiferentes a ellas. Deberíamos proponernos buscar la gloria de Dios al «comer y beber, dormir y divertirnos».[19]

Así pues, para asumir el lugar apto en el orden de Dios, los humanos deben evitar dos desviaciones opuestas. Deben desprenderse del error monacal que renuncia a las cosas de este mundo —las posesiones, el matrimonio—, pues ello significa el menosprecio a los dones de Dios, los cuales han de serle devueltos mediante su devota utilización. «Dios nos ha otorgado cosas temporales para disfrutarlas... por tanto, debemos libar lo dulce que hay en ellas y paliar con ello nuestra sed, sin la insaciable avidez de desear más.»[20] Además, el ascetismo no sólo representa una desviación de los planes de Dios, sino que es también fruto del orgullo nacido de la presunción que nos lleva a pensar que podemos contribuir a nuestra propia regeneración, lo cual es típico del papismo.[21]

El otro error era dejarse absorber por las cosas tomándolas como fin, lo que sucede «cuando no referimos todo a la gloria de Dios, y a la nuestra, y al bien y la salvación eterna de los demás».[22] No era el uso de las cosas lo que propiciaba el mal, reiteraban incesantemente los predicadores puritanos, sino el propósito desencaminado al usar de ellas: «Debemos saber empero que no es el *mundo* el que arranca nuestro corazón de Dios y de la bondad, sino el *amor* al mundo».[23] O, para afirmar la misma idea con otras palabras, debemos amar las cosas de este mundo, pero nuestro amor debería pasar por ellas y llegar hasta su Creador. «Él no prohíbe la misericordia o el amor a las bestias o a las criaturas, pero no quiere que tu amor termine en ellas.»[24] Allí donde el mundo es el amo, todo resulta mal: «Donde el mundo ha tomado posesión del corazón, nos hace falsos para Dios, y falsos para el hombre, nos hace infieles en nuestras llamadas y falsos pana la propia religión. Afánate, por tanto, para poner el mundo en su lugar, bajo tus pies... Afánate... por conocer el mundo que podrías detestar».[25] En un sentido deberíamos amar el mundo, empero en otro, detestarlo. Ésa es la esencia de lo que Weber denomina el «ascetismo intramundano» de los puritanos.[26] La respuesta a la absorción por las cosas de resultas del pecado no es una renuncia, sino una cierta clase de utilización, que está desprendida de las cosas y centrada sólo en Dios. Es el apego y el no apego, cuya paradójica naturaleza se plasma en la noción puritana de que debemos usar el

mundo con «despegado afecto». Usar las cosas, «pero no casarse con ellas, sino despegado de ellas de manera que las uses como si no las usaras».[27]

Y ésta no es una solución para salir del paso, algo inferior a la renuncia directa, la clase de renuncia a la que, al parecer, alude san Pablo cuando dice: «Mejor es casarse que abrasarse» y «digo, pues, a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo...» (1 Corintios 7,8-9). Más bien es que el usar el mundo con despegado afecto es la única forma de restaurar el orden correcto. El ascetismo se debe encuadrar dentro de las prácticas de la vida corriente.

Así pues, hay que santificar la vida corriente. Pero esto no ocurre de la misma forma que en la tradición católica, vinculándola a la vida sacramental de la Iglesia; ocurre en el seno de esta propia vida, una vida que ha de vivirse de modo que sea a la vez seria y despegada. El matrimonio y la llamada no son opciones extras; son la sustancia de la vida, y debemos abrazarlos decididamente. No obstante, nuestros corazones deben permanecer en otro lugar.

> Hay otra combinación de virtudes que se mezclan extrañamente en cada uno de los santos cristianos vivos, a saber, su diligencia para los asuntos mundanos, aunque hayan muerto para el mundo; un misterio tal que nadie, sino quien lo sepa, puede imaginar. Porque para que un hombre [aproveche] todas las oportunidades de hacer algo, temprano o tarde, y no pierda oportunidad, en cualquier dirección que venga, y se mueva para su provecho, lo hará más diligentemente en su llamada: y, no obstante, es un hombre muerto para el mundo... aunque él trabaje muy diligentemente en su llamada, su corazón no está puesto en esas cosas.[28]

Y en ello apreciamos la máxima seriedad de la idea puritana de la llamada. Además de la llamada general a ser un cristiano creyente, cada uno posee una llamada particular, una forma específica de trabajo a la que Dios lo emplaza. Mientras que en las culturas católicas el término «vocación» suele aparecer en conexión con el sacerdocio o la vida monástica, para los puritanos el más insignificante de los quehaceres era una llamada, siempre y cuando éste fuera útil para la humanidad y en el uso atribuido pon Dios. En ese sentido todas las llamadas eran iguales, cualquiera que fuera el lugar que ocuparan en la jerarquía social, o en lo que entendemos como jerarquía de las capacidades humanas. Como dice John Dod:

Sean nuestras llamadas las que sean, servimos a Cristo Señor en ellas... Aunque tu trabajo sea ínfimo, empero, no hay nada ínfimo en servir con ello a tal dueño. Son los criados más valiosos, cualquiera que sea su quehacer, quienes lo ejecutan más a conciencia, con corazones y mentes obedientes para servir al Señor allí donde él los ha puesto, en esos trabajos que él les ha asignado.[29]

Joseph Hall afirma sustancialmente lo mismo:

El más humilde de los servicios que desempeñemos en una llamada sincera, aunque sólo sea arar o cavar; si es desempeñado con obediencia y con la conciencia de que es el mandamiento de Dios, es coronado por abundante recompensa; cualesquiera sean los mejores trabajos de su clase (predicar, orar, la ofrenda de sacrificios evangélicos), si se llevan a cabo sin respeto hacia el mandato y la gloria de Dios, están cargados de maldiciones. Dios gusta de los adverbios; y no se para en cuán bueno sino en cuán bien.[30]

Hall capta la esencia de la transvaloración implícita en la afirmación de lo corriente. La vida superior ya no puede definirse por una ensalzada *índole* de actividad; se refleja en el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más mundana de las existencias.

Perkins ataca con asombrosa franqueza las preconcepciones jerárquicas de sus oyentes:

Ahora bien, si comparamos trabajo con trabajo, hay una diferencia entre fregar platos y predicar la palabra de Dios: pero no hay ninguna por lo que respecta a complacer a Dios... Así como las Escrituras llaman carnal a quien no ha sido renovado por el espíritu y ha vuelto a nacer en la carne de Cristo, de igual manera todos sus trabajos... lo que quiera que haga, aunque parezca que son espirituales y de acuerdo con la ley de Dios. Así, por el contrario, es espiritual quien se ha renovado en Cristo, y todas sus obras que brotan de la fe nunca parecerán groseras... sean los hechos del matrimonio, que son puros y espirituales... y lo que esté hecho dentro de la ley de Dios, aunque lo haya realizado el cuerpo, como lustrar los zapatos y cosas por el estilo, por más groseras que parezcan al exterior, están, no obstante, santificadas.[31]

Es evidente que Perkins se propone provocar con este pasaje, pero al hacerlo, pone sobre el tapete la doctrina de la santificación de lo corriente.

Así pues, trabajar en una llamada era un asunto espiritualmente serio, algo que se debía hacer, no sólo intermitente, sino celosa e incesantemente. Los puritanos exhortan a sus feligreses a evitar el ocio. En parte porque engendra tentaciones. «Un corazón que no se ejercita en algún trabajo honrado se crea problemas para sí mismo.»[32] «El cerebro de un hombre ocioso pronto se convierte en taller del demonio.»[33] Pero ésta no era la única razón. O, mejor dicho, éste era el lado negativo de una razón positiva, la cual era que, en gran parte, la santificación se conseguía mediante el trabajo.

Según Robert Sanderson, los dones que Dios nos otorga son manifestaciones de su espíritu en nosotros. Aquéllos nos imponen el deber de utilizarlos.

> Esta manifestación del Espíritu... impone sobre cada hombre la necesidad de una llamada... entonces, levántate y haz algo: ¿por qué estás ocioso todo el día?... en la Iglesia, él no puede llamarse a sí mismo por ningún otro nombre que no sea el de cristiano, y de hecho también eso lo usurpa. Si dices que formas parte del cuerpo [de la Iglesia], yo pregunto entonces: ¿cuál es tu quehacer en el cuerpo?... Si tienes un don, hazte con una llamada.[34]

Pero todo esto no serviría espiritualmente de nada si la intención fuera equivocada. La meta debe ser el servir a Dios. ¿Qué significa esto concretamente? En su forma negativa significaba que uno no se comprometiera principalmente en el trabajo por otro fin relacionado sólo con uno mismo. «Profanan sus vidas y llamadas quienes las emplean para ganar honores, placeres, beneficios, comodidades mundanas, etc., porque de esa forma viven para un fin diferente del que Dios les ha designado, y así nos servimos a nosotros mismos y, en consecuencia, ni a Dios ni al hombre.»[35] Hall lo expresa de la siguiente manera:

> El cristiano cumple las tareas de su llamada con disposición y contenta aplicación, no como si estuviera obligado por la necesidad o las leyes humanas, o urgido por la ley de la necesidad, por... miedo o deseo; no, ni siquiera, por el contrario, por el acuciante deseo de enriquecerse a sí mismo en su hacienda, sino por la consciente obediencia a Dios que ha hecho al hombre para que trabaje como a las chispas para que salten hacia arriba.[36]

Concomitante con esto iba el que disfrutáramos sólo con moderación de los frutos de nuestro trabajo, conscientes de la necesidad

de dichos frutos para vivir y continuar la obra de Dios, pero sin permitir en ningún momento que asumieran por sí mismos una importancia que sobrepasara la significación instrumental que Dios les ha asignado.

En su forma positiva, significaba entender que el propósito de nuestras vidas es el de «servir a Dios, sirviendo a los hombres con las obras de nuestras llamadas».[37] La expresión que ocupa el centro de esta fórmula compleja nos recuerda que un rasgo central de cualquier llamada válida era que ésta debería beneficiar a los humanos. La definición que Perkins da a la llamada es «una cierta clase de vida, ordenada e impuesta por Dios en el hombre, para el *bien común*».[38] El trasfondo teológico de esta doctrina, como hemos visto, era que el propósito del Creador es la preservación de la criatura. Los humanos sirven los propósitos de Dios al asumir los medios designados para preservar en ellos mismos su ser. Esto no significa que se nos llame para preservar a los demás a costa nuestra; no es una cuestión de renuncia. Es más bien que se nos llama para servir por igual a nosotros mismos y a los demás, puesto que ellos son igualmente humanos y criaturas de Dios.

Y además, nuestra obra debe ser ocasión de dedicación más plena a Dios. Perkins insiste en que ambas, las llamadas particulares y las generales, «deben ir unidas como el cuerpo y el alma van unidos en el hombre viviente».[39] Para Robert Bolton, el cristiano debería «dedicarse siempre a los asuntos de su llamada con una mente celestial, madura y santificada por la plegaria habitual... preñada de materia celeste y meditación».[40]

Aquí vemos la base para una veta de la tesis de Weber sobre el protestantismo como terreno abonado para el capitalismo. Weber pensó que la noción puritana de la llamada contribuía a propiciar un modo de vida centrado en el trabajo disciplinado, racionalizado y regular, a la par que unos frugales hábitos de consumo, y que esta forma de vida facilitó mucho la implantación del capitalismo industrial. Cabe esgrimir divergencias en lo concerniente a la última parte de la tesis, es decir, en lo referente al grado de generalización de esa nueva cultura del trabajo entre los capitalistas y sus trabajadores, o si fue o dejó de ser esencial para el desarrollo del capitalismo. Pero la primera parte de dicha tesis parece bien fundada. Hay que reconocer ciertamente que una de las influencias formativas de la ética del trabajo de la cultura moderna capitalista, al menos en el mundo anglo-

sajón, fue aquella postura espiritual que hacía hincapié en la necesidad de un trabajo continuo y disciplinado, un trabajo que debería beneficiar a la gente y por ende ser eficaz, y que instaba a la sobriedad y al comedimiento en el goce de sus frutos.

La idea puritana de la santificación de la vida común tuvo consecuencias análogas para la manera de entender el matrimonio. Por un lado, éste asumía por sí mismo un nuevo significado y valor espiritual; pero, por otro, tampoco puede jamás llegar a convertirse en un fin en sí mismo, sino que ha de servir para la gloria de Dios.

En cuanto al primer punto, la rehabilitación de la vida marital comienza con los primeros reformadores y forma parte del rechazo de la vida monástica. Ya he mencionado el matrimonio de Lutero con una antigua monja. En su libro de oraciones de 1549, el arzobispo Cranmer añade una tercera razón para el matrimonio que viene a sumarse a las dos ya tradicionales, a saber, evitar la fornicación y procrear hijos legítimos. La nueva razón es la de una «sociedad, ayuda y consuelo recíprocos, que uno debe ofrecer al otro, tanto en la prosperidad como en la adversidad».[41]

Partiendo de esto el puritanismo puso el acento en el intrínseco valor espiritual de la relación matrimonial, y del amor y compañerismo que entraña. Era voluntad de Dios que marido y mujer se amaran mutuamente. Benjamin Wadsworth, un teólogo norteamericano, sostiene que los esposos «deben empeñarse en hacer que sus afectos estén verdadera, cordial y estrechamente unidos entre sí». De lo contrario se infringe la ley de Dios. Porque «la autoridad indiscutible, el simple mandamiento del gran Dios, requiere que maridos y esposas tengan y manifiesten un gran afecto, amor y amabilidad mutuamente».[42] Este nuevo sentido de la santificación del amor marital llevó incluso a algunas formulaciones extravagantes, como muestra el aserto de Jeremy Taylor: «El amor marital es algo tan puro como la luz, tan sagrado como un templo, tan duradero como el mundo».[43]

Pero, al mismo tiempo, ese amor no debe centrarse sólo en sí mismo; no puede ser a costa de nuestro amor a Dios. Cuando recibimos demasiado placer de cualquier criatura, «cuando nos regodeamos excesivamente en los maridos, esposas e hijos», advierte John Cotton, ello «embota y nubla en demasía la luz del Espíritu». El hombre y la mujer se olvidan de su hacedor cuando están «tan traspuestos de afecto» que no desean «más alto fin que el propio ma-

trimonio». Lo que se requiere es que «tengan esposas que los consideren no por sus propios fines, sino para que estén mejor preparados para el servicio de Dios y para acercarlos a Dios».[44] Y, por tanto, debemos moderar nuestros afectos. Hemos de recordar siempre que el matrimonio termina con la muerte.

Debería ser obvio que en este aspecto la creencia puritana ha ejercido también una importante influencia en el desarrollo de la cultura moderna. Contribuyó a un rasgo central de esta cultura, tal como lo constatamos en el acrecentamiento de un nuevo ideal de matrimonio de compañerismo, a finales del siglo XVII en Inglaterra y en América del Norte, el cual, a su vez, es precursor de la comprensión contemporánea del matrimonio y el amor sexual. Volveré a tratar este tema más adelante.

13.3

Hasta ahora he estado definiendo la veta puritana del protestantismo, en Inglaterra y en Norteamérica. La razón que me ha llevado a ello reside en el hecho de que esas Iglesias desarrollaron una versión peculiarmente intensa y radical de aquello que vengo denominando la afirmación de la vida corriente, y que ésta a su vez generó una de las ideas clave de la cultura moderna, idea a la que da sucinta formulación uno de los más grandes poetas puritanos:

> ... Saber
> que lo que ante nosotros se halla en la vida cotidiana
> es la flor de la sabiduría.[45]

Pero obviamente existen otras vetas del protestantismo, como son las diferentes Iglesias calvinistas continentales y, aún más alejadas, las luteranas, eso sin mencionar a los anabaptistas alemanes, que no desarrollaron la misma doctrina de la llamada y del matrimonio, o lo hicieron con un énfasis o intensidad en cierto modo diferente.

Lejos de mi intención insinuar que el calvinismo fuera la única ruta que uno hubiera podido tomar sobre la base de los principios fundamentales de la Reforma: que la acción salvadora pertenece sólo a Dios; que la justificación viene dada por la fe y que por ello se reclama un sincero compromiso personal. Tampoco quiero insinuar

que el puritanismo anglosajón fuera el único desarrollo lógico en el seno del calvinismo. Por el contrario, había algo propio de los calvinistas, y en particular de los puritanos, que vale la pena traer a colación, puesto que también ejerció una gran influencia en la cultura moderna.

El calvinismo va marcado por el activismo militante, por el afán por renovar la Iglesia y el mundo. En ello radica su notable diferencia con respecto al luteranismo. Es una respuesta, tan válida como la de éste, a la doctrina central de la justificación por la fe y al compromiso que requiere: considerar que las formas externas tienen menos importancia y asumir que el asunto crucial es sólo lo que concierne a la relación del alma con Dios. El rechazo de lo que el catolicismo tiene por sagrado puede conducir a la relativización de la ceremonia externa en favor del compromiso interno. Son muchos los vericuetos que se pueden recorrer en esta ruta y algunos de ellos desembocan en el antinomianismo, la tolerancia religiosa y el latitudinarismo, o a las doctrinas de luz interior. Algunas de esas teorías radicales afloran en la tradición puritana inglesa, para consternación de los calvinistas ortodoxos. No obstante, en una forma moderada, ese espíritu hizo posible que las Iglesias luteranas establecidas aceptaran sin dilación una amplia variedad de ordenaciones eclesiásticas, tanto episcopales como no episcopales, y conservaran gran parte del ceremonial católico tradicional.

La ruta por la que viajó el calvinismo fue muy diferente. Insistió por doquier en renovar la Iglesia de acuerdo con líneas dictadas imperativamente por la nueva teología; líneas que fueron además muy similares a través de las fronteras internacionales, hasta que llegaron las grandes batallas que durante el siglo XVII se dieron en el seno del puritanismo inglés. Y generalmente aspiraban a más, a la regulación trascendental de la conducta de los que vivían bajo la disciplina de la Iglesia. Los movimientos calvinistas aspiraban a construir un nuevo orden correcto de las cosas.

Los comentaristas han percibido frecuentemente como una paradoja el hecho de que una Iglesia que creía tan firmemente en la predestinación y la salvación por la fe generara tan ingente activismo revolucionario, como si la creencia en la predestinación tuviera que producir lógicamente un quietismo fatalista. Pero, en realidad, el activismo calvinista no es paradójico y ni siquiera es difícil de entender. Paradójico sería si efectivamente se propusiera *producir* la salva-

ción de aquellos cuyas vidas se reordenan de tal manera. Pero eso hubiera sido una meta absurda y blasfema.

En su comentario sobre la Epístola a los Romanos, Calvino dice que el deber del pastor cristiano es «llevar a los hombres a la obediencia al Evangelio, ofrecerlos, por así decirlo, en sacrificio a Dios». No es, «como orgullosamente han presumido hasta ahora los papistas, reconciliar a los hombres con Dios por la ofrenda de Cristo».[46] En otras palabras, aunque los humanos no puedan hacer nada para producir la reconciliación, la persona reconciliada siente la perentoria necesidad de reparar el desorden de las cosas, de enderezarlas de nuevo de acuerdo con el plan de Dios. Su deseo y su esfuerzo en esa dirección son el único fruto de la acción reconciliadora de Dios en él; fluyen de su regeneración. De hecho, esto es lo que resulta de dicha regeneración. Para el calvinista es evidente que la persona propiamente regenerada estaría sobre todo horrorizada por la afrenta infligida a Dios en un mundo pecaminoso y desordenado, y, por lo tanto, una de sus metas primordiales es corregirla, disipar el embrollo, o al menos mitigar el tremendo y continuado insulto hecho a Dios.

Y ésa es la razón por la cual no existe contradicción alguna en una Iglesia calvinista, empeñada incluso en controlar la conducta de los no regenerados. Si su meta fuera efectuar la salvación, esto desde luego sería una insensatez. Nada puede salvar a quienes están de antemano destinados a condenarse. Pero ése no es el objetivo. El objetivo es más bien combatir el desorden que apesta continuamente bajo la nariz de Dios.

Ahí se encuentra el venero de la tremenda energía revolucionaria que terminó por fomentar la rebelión o el desorden civil en varios Estados europeos, que desencadenó una guerra civil en Inglaterra, y que dio como resultado la ejecución legal de un rey, y planes para un nuevo orden político y eclesiástico; y eso sin mencionar las consecuencias que acarreó en las colonias americanas.

Michael Walzer, ciertamente, tiene razón al afirmar que uno de los motivos impulsores de la Reforma, específicamente en la vertiente calvinista y de manera muy especial en su rama puritana, fue el horror por el desorden: por un desorden social en el cual la pequeña nobleza indisciplinada y los pobres sin oficio y sin hogar, la plebe de granujas, mendigos y vagabundos, planteaba una constante amenaza a la paz social; por el desorden personal, en el que los deseos licenciosos y el dominio de las prácticas inmoderadas imposibilitaban

cualquier atisbo de disciplina y estabilidad en la vida; y por la conexión entre los dos desórdenes y el modo en que ambos se nutren mutuamente.

Lo que hacía falta era, en primer lugar, disciplina personal; individuos capaces de controlarse a sí mismos y de asumir la responsabilidad de su vida; y luego, un orden social que se sustentara en dicha gente. Esto aportaba una razón adicional a la cuestión de por qué el trabajo continuo en una llamada era esencial. Los que están así ocupados «establecen cursos»; son recíprocamente fiables. Configuran la base para un orden social estable.[47] Y además, un orden social configurado por dichos individuos será un orden que irá percibiéndose cada vez más aptamente fundamentado en el contrato, puesto que es el orden de los que han asumido una disciplina sobre las bases del compromiso personal y han escogido también cómo debe ser su paso por la vida de acuerdo con ello. Es un orden compuesto por personas que se rigen a sí mismas, en todo lo concerniente a sus vidas personales. Por lo que dicho contrato, libremente acordado, va viéndose cada vez más como el único vínculo adecuado entre dicha gente.

Esto apunta a otro caso, bien documentado, por el cual el puritanismo desempeña un papel fundacional en la cultura moderna. No obstante, el acuerdo inicial no iba en absoluto decantado hacia la democracia, sino más bien hacia una suerte de regla elitista. Los piadosos, los disciplinados, deberían regirse a sí mismos mediante el acuerdo, pero la regla sobre los no regenerados se tendría que mantener, si fuera necesario, mediante la fuerza. El orden adecuado de la Iglesia era «un orden que Dios deja en manos de su Iglesia, por el cual los hombres aprenden a enmarcar sus voluntades y quehaceres de acuerdo con la ley de Dios, instruyéndose e incluso amonestándose entre sí, y corrigiendo y castigando a todas las personas voluntariosas y desdeñosas dentro del mismo».[48] Los santos se controlan a sí mismos, se amonestan unos a otros, pero rigen coercitivamente sobre los impíos.

Esto pone de relieve otra cosa extraordinaria respecto al calvinismo, y en particular al puritanismo: su intensa afinidad con el antiguo Israel (lo que tuvo la afortunada consecuencia de reducir enormemente el antisemitismo en las sociedades dominadas por esta vertiente teológica). Ello resulta paradójico en una fe que parte del enfoque central de la Epístola a los Romanos, con su revolucionaria tesis de

que la salvación por la ley ha de dejarse de lado en favor de la salvación por la fe. ¿Qué podría estar más lejos de la práctica judía, tanto en tiempos del antiguo Israel como en los tiempos modernos?

No obstante, la paradoja desaparece de nuevo una vez que uno se da cuenta de que, para los puritanos, la ley no tenía en absoluto nada que ver con la salvación. Era posible que como pueblo se sintieran constituidos por la ley de Dios, exactamente igual que el pueblo que describe el Antiguo Testamento, precisamente porque sentían con tanta intensidad el imperativo de rectificar el desorden que existía en el mundo. Su teología de la predestinación les decía que los elegidos eran unos cuantos rescatados de la ingente masa de los impíos. Así podían sentirse como pueblo sitiado y asediado, al igual que lo había sido el antiguo Israel. Podían encontrar la inspiración, la esperanza y la promesa del triunfo final en el Antiguo Testamento. El lado sombrío era que también podían ser despiadados e inmisericordes con quienes, a su juicio, estaban fuera. Esa debilidad se convirtió en catástrofe cuando dichas comunidades comenzaron a existir dentro de una frontera racial. Pero su identificación como el pueblo de la ley de Dios fue fuente de enorme fortaleza.

13.4

La teología puritana del trabajo y la vida corriente constituyó el entorno propicio para la revolución científica. De hecho, gran parte de la perspectiva de Bacon brota de un trasfondo puritano. El apoyo que prestaron los puritanos a la visión baconiana ha sido muy comentado.[49] El proyecto baconiano comienza a atraer un amplio apoyo en la década de 1640. No es difícil identificar un haz de buenas razones para esa espontánea alianza. Había una profunda analogía en el modo en que los defensores de ambas —la ciencia baconiana y la teología puritana— se veían a sí mismos en relación con la experiencia y la tradición. Unos y otros se percibían en rebelión contra la autoridad tradicional, que se nutría exclusivamente de sus propios errores, y en un intento de volver a las abandonadas fuentes: las Escrituras, por un lado, y la realidad experimental, por otro. Unos y otros apelaban a lo que ellos veían como una experiencia viva contra la doctrina muerta que habían recibido: la experiencia de la conversión y el compromiso personales, o la de la directa observación del

hacer de la naturaleza. Cabría incluso afirmar que el paradigma de la figura de autoridad contra la que se alzaron ambas rebeliones era el mismo. A Aristóteles se le consideraba como padre de la medicina (junto a Galero) y de la física tradicionales y como mentor filosófico de los teólogos escolásticos.

John Webster, que llegaría a ser capellán del ejército parlamentario, se apropia del tema baconiano de que la ciencia debe estar al servicio del beneficio de la humanidad: «Es posible que la filosofía natural cuente con un fin más noble, sublime y decisivo que el de sostenerse en la especulación, las nociones abstractas, las operaciones mentales y las disputas verbales»; pues debería servir «no sólo para conocer los poderes naturales que se aúnan en las causas y los efectos, sino mucho más para que éstos sean utilizados para el bien general y beneficio de la humanidad, en especial para la preservación y el restablecimiento de la salud del hombre y de las criaturas que le son útiles».[50] En este pasaje se reconoce la doble tesis de Bacon: la antigua ciencia es epistémicamente inútil (puesto que termina simplemente en lo especulativo, lo verbal, en insolubles disputas), y ha dado la espalda a su fin moral propio, que es el de capacitar para las obras beneficiosas.

Y, como ha sostenido Christopher Hill,[51] se conjugaban razones sociales por las cuales la nueva ciencia fue del agrado de quienes sentían atracción por la nueva teología. Éstos eran generalmente hombres de tipo medio. Hemos visto antes que tenían la sensación de que el orden que buscaban se veía amenazado por la indisciplina de ciertos sectores de las clases terratenientes y por una desarraigada plebe de mendigos y vagabundos. La nueva fe fue más vigorosa entre los artesanos, comerciantes y pequeños propietarios. Estas clases estaban desarrollando un nuevo sentido de confianza y seguridad en sí mismas que, por un lado, les alentaba y, por otro, se enraizaba en su nueva religión de compromiso personal. Éste fue uno de los factores que dieron origen a la guerra civil de la década de 1640.

Pero dichos avances sociales también contribuyeron a crear nuevos receptores para la nueva ciencia. La revolución baconiana giró el objetivo central de la ciencia desde el de la contemplación al de la eficacia productiva. Y esto fue al mismo tiempo, e inseparablemente de ello, un giro contra la jerarquía de valoración social, en favor de las clases productivas de los artesanos contra las clases que se vanagloriaban de su ocio. La nueva ciencia otorgó una nueva categoría al he-

cho de mancharse las manos en las artes mecánicas. Más adelante, en este mismo siglo, Boyle y Locke se enorgullecían al describirse a sí mismos (quizás un tanto hipócritamente) como «peones» y «obreros». El giro combinado de lo filosófico con lo social en valoración ejerció un importante atractivo para las clases artesanas y mercantiles que iban ganando conciencia de sus nuevos logros y aspiraban a una nueva dignidad e influencia en la sociedad. El atractivo fue aún mayor porque su fe religiosa también hacía hincapié en el valor del trabajo y en la igual dignidad en todas las llamadas. No es de extrañar que se diera una cierta convergencia entre la nueva ciencia, la nueva religión y el nuevo espíritu revolucionario que convulsionó Inglaterra en la década de 1640.

Pero, por supuesto, tal convergencia fue sólo un fenómeno de la época. La revolución científica sobrevivió fácilmente a la Restauración. De hecho, en realidad despegó bajo el reinado de Carlos, dado su mecenazgo a la Real Sociedad. La Sociedad encontró sus partidarios muy al margen de las filas de los antiguos *roundheads*,* mientras que algunos de los que habían expresado simpatía por la República, como Boyle, se mantuvieron a una prudente distancia.

La conexión entre el puritanismo y la ciencia moderna que conserva un interés más duradero se encuentra a un nivel más profundo. Se evidencia en la perspectiva religiosa que se difunde en la obra de Bacon. El giro que se efectúa en el objetivo de la ciencia, desde la contemplación a la eficacia productiva, se fundamenta en la comprensión bíblica de que los humanos son los administradores de Dios en la creación. Ejecutan la obra de Dios al afanarse por completar y preservar las cosas de la creación y, sobre todo, a sí mismos. Cabría afirmar que, si bien la teología protestante establece que la manera espiritualmente correcta de estar en el mundo es la utilización circunspecta y sobria de las cosas que nos rodean como fines conducentes a la preservación de la humanidad y la gloria de Dios, Bacon desarrolla una noción del universo físico que hace que esto también sea esencial para la manera *epistémicamente* correcta. Cien-

* *Roundhead*, literalmente «cabeza redonda», fue el apodo burlesco que se dio a los miembros o simpatizantes del Partido Puritano o Parlamentario, durante las guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII. Recibieron el mote por llevar el pelo muy corto. (*N. de la t.*)

cia y uso circunspecto y productivo van intrínsecamente unidos, porque el uso es la prueba idónea para la ciencia y porque ello requiere que la ciencia se desarrolle responsablemente. Nuestro objetivo debe ser usar las cosas para aquello que han sido pensadas por Dios y eso está aún por (re)descubrir; dada nuestra condición de pecado. La prueba científica es parte del esfuerzo que hace el hombre piadoso por utilizar las cosas de acuerdo con los designios de Dios.

La ciencia baconiana, en otras palabras, gana un propósito piadoso dentro del marco referencial de la espiritualidad puritana: no sólo de manera obvia —la condición de toda llamada auténtica es que esté dirigida al beneficio general de la humanidad—, sino también porque indaga sobre los propósitos de Dios. Como John Durie diría más tarde, el propósito del conocimiento es «utilizar a las criaturas para lo que Dios las ha hecho».[52]

Así concebida, la ciencia baconiana es el camino que conduce no sólo al correcto servicio de Dios en el uso que hacemos de su creación, sino también a su mayor gloria, a medida que llegamos a comprender sus propósitos y podemos rendirle una alabanza adecuada y con pleno conocimiento por las maravillas de su designio, Bacon urdió una concepción del mundo en la que se aseguraba la coincidencia de esos dos píos deberes.

Esto significa que la postura instrumental hacia el mundo ha sido investida con un nuevo e importante significado espiritual: no es sólo una postura que nos permite experimentar y obtener con ello válidos resultados científicos; no es sólo una postura que nos proporciona el control racional sobre nosotros mismos y nuestro mundo. En esta tradición religiosa es la forma de servir a Dios en su creación. Y ello en dos aspectos: primero, en la actitud que debemos adoptar al trabajar en nuestras llamadas para preservarnos a nosotros mismos y el orden de Dios; y, en segundo lugar, también es la que nos protege contra el peligro de absorbernos en las cosas, lo que nos desviaría de Dios. Debemos recordar constantemente que las cosas de la creación deben ser tratadas como instrumentos, no como fines valiosos en sí mismas. Richard Sibbes nos conmina a «usar todos los días [el mundo] como criado y no como amo»; y nos insta, como he citado más arriba: «Afánate por tanto por poner el mundo en su lugar, bajo tus pies».[53] *Instrumentalizar* las cosas es el paso espiritual esencial.

La inmensa importancia de la postura instrumental en la cultura moderna está excesivamente determinada. Representa la convergencia de más de una vertiente. No sólo se apoya en la nueva ciencia y en la dignidad asociada al control racional desvinculado; también ha sido clave para la ética de la vida corriente desde sus orígenes teológicos en adelante. La afirmación de la vida corriente ha significado valorar el eficaz control de las cosas por el cual ésta se preserva y acrecienta, y valorar también el desapego de los goces puramente personales que harían mella en nuestra dedicación a su florecimiento general.

Ésa es la razón por la que el puritanismo contribuyó a la decadencia de las antiguas concepciones de orden significativo, basadas en el logos óntico. No es que apareciera de repente. De hecho, Perry Miller ha mostrado cómo la noción —derivada del platonismo— del orden que Dios hace del mundo guiado por las Ideas, se implantó en la mente de Nueva Inglaterra debido, en parte, a la influencia de Ramus. Pero es interesante apuntar que esta misma concepción sufrió una transformación por la que lo instrumental se constituyó en lo central. La comprensión que tenemos de dicho orden se designaba con el término *technologia*, y la unidad del orden de Dios se veía, no como una estructura que contemplar, sino como un entrelazado conjunto de cosas que requieren de la acción para formar un todo armonioso. El término *eupraxia* captaba la armonía entre las partes; se refería más a la cuestión relacionada con la coherencia de las ocasiones para la acción que a la de la mutua reflexión de las cosas en un orden de signos. En declaración de Samuel Mather:

> Todas las artes suman poco más que los destellos y rayos de la Sabiduría del *Ser primero* sobre sus criaturas, que resplandece y se refleja así sobre el cristal del entendimiento del hombre... Por eso hay una afinidad y un parentesco común entre las artes... que está de acuerdo con la subordinación a sus fines particulares... Una hace uso de otra, una sirve a otra, hasta que todas alcanzan y retornan a *Él*, como los ríos a la mar, a la que fluyen.[54]

Como dice Miller,[55] es fácil constatar los orígenes de esta postura no sólo en el trascendentalismo, sino también en el pragmatismo. Fue venero para ambos: para Emerson y para Henry Adams.

El hecho de hacer de la postura instrumental el eje central transformó necesariamente la comprensión del cosmos partiendo de un

orden de signos o Formas, cuya unidad descansa en su relación con un todo significativo, en un orden de cosas que producen efectos recíprocos entre sí y cuya unidad en el plan de Dios debe ser la de propósitos entrelazados entre sí. Esto es lo que en realidad vemos aflorar en el siglo XVIII. Pero antes tenemos que detenernos para ver cuál fue el destino de la teología de la vida corriente.

Capítulo 14

EL CRISTIANISMO RACIONALIZADO

14.1

Tanto en este capítulo como en los siguientes me propongo trazar la forma en que la afirmación de la vida corriente ha configurado la identidad moderna. Una fase crucial para esta historia fue la fusión de la ética de la vida corriente con la filosofía de la libertad y racionalidad desvinculada: aunar la perspectiva derivada de los reformadores (en parte a través de Bacon) con la muy influyente que formulara Descartes. En el capítulo anterior hemos visto la afinidad entre las dos: compartieron contrincantes comunes entre los defensores de visiones del orden más antiguas y jerárquicas, y se unieron para avalar la postura instrumental respecto al yo y al mundo.

Esta combinación, que aparece primero en Inglaterra, terminó por generar la que quizás es la perspectiva predominante en la sociedad tecnológica moderna de Occidente. Esto, junto a las respuestas que ha recibido —muy notablemente de las corrientes de pensamiento y sensibilidad denominadas de un modo genérico «románticas»—, en gran medida han configurado la cultura moderna y son componentes clave de las imágenes que hoy manejamos del yo y de nuestros ideales morales.

En sus primeras versiones la fusión retiene algo de la perspectiva teológica en torno a la afirmación de la vida corriente. Luego, ya hacia finales del siglo XVIII, ocurre una mutación y aparece la variante naturalista, en ocasiones ferozmente antirreligiosa, de mano de los escritores de la Ilustración radical. Me centraré en ello más adelante. En los siguientes capítulos hablaré sobre la fase que las precede y las propagadas posiciones denominadas de un modo aproximativo «deístas».

Locke fue una figura crucial en esa fase, y ciertamente en todo aquel desarrollo, si se tiene en cuenta la inmensa influencia que ejer-

ció virtualmente sobre todas las vertientes de la Ilustración. La suya fue una de las primeras encarnaciones de la síntesis, una de las articulaciones más importantes de la libertad desvinculada, de hecho, la que la condujo hacia los nuevos extremos de autoobjetivación, como hemos visto anteriormente. En cierto modo continuó siendo cristiano creyente y, además, profundamente influido por la afirmación puritana de la vida corriente. Esto no se valora hoy en todo su alcance, ya que tendemos a enjuiciar a Locke con la percepción de la visión retrospectiva propia de una época marcada por el escepticismo respecto a la fe religiosa. Cuando se añade que dicho escepticismo suele sustentarse intelectualmente en argumentos que pretenden descender de Locke, se presenta la gran tentación de juzgar en gran medida el cristianismo lockeano como el apego residual a un pasado o quizás, incluso, como un matiz protector en una época en que una incredulidad manifiesta invitaba a represalias. Aunque Locke no careció de acusadores en su día,[1] esta lectura es incorrecta y, en un importante sentido, anacrónica. Ciertamente Locke no era totalmente ortodoxo en lo que respecta a la teología, pero su fe no era periférica a esa postura. La significaba plenamente. Y, además, negarse a ver esto es interpretar erróneamente la naturaleza de la posición moral a que se adhería. Puesto que ésta ha tenido una gran importancia como fase en la formación de la perspectiva moderna, dicha tergiversación posee algo más que una relevancia histórica; puede rebotar en la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

Fiel a la visión predominante en la vertiente puritana de la espiritualidad cristiana, Locke optó por el voluntarismo teológico. Para los humanos el bien moral —sus obligaciones morales— está fundamentado en los mandamientos de Dios, no en ninguna tendencia que pueda aprehenderse en la naturaleza, con independencia del reconocimiento de ser los destinatarios de los dictados de Dios. Locke habla de la ley natural, y valora al «juicioso Hooker»,[2] pero esta ley no se fundamenta al modo de la tradición aristotélico-tomista, en la que se basa Hooker. La ley natural es normativa, a juicio de Locke, *porque* es el dictado de Dios. En este aspecto se adhiere a una visión que no era insólita en aquel período. Pufendorf adoptó una teoría similar.[3]

Lo que con mucha facilidad desencamina a sus lectores, en particular en el *Second Treatise*, para clasificar a Locke dentro de la concepción tradicional que se extiende de los estoicos a los tomistas, y que en su día fuera defendida por los platónicos de Cambridge, y a

su manera por Grocio, es la insistencia de Locke en que la ley también se conoce por la razón. Esto no es, como cabría pensar que debiera ser una ley puramente voluntarista, que se conoce exclusivamente a través de la revelación. Locke reconcilia las dos, pues piensa que en efecto estamos capacitados para leer con toda facilidad los designios de Dios partiendo de la verdadera naturaleza de su creación. Esto da como resultado, como veremos más adelante, que haga que la preservación sea el aspecto central de la ley.

No obstante, la particular manera en que Locke enlaza los mandamientos divinos con la razón humana da como resultado el hecho de que, aun considerándolo ejemplo de voluntarismo teológico, también puede considerársele hedonista. Para los humanos, el bien es placer, el dolor es mal (2.28.5).[4] La ley de Dios es la que hay que acatar precisamente por estar asistida por tan superlativos premios y castigos. Siguiendo la lógica de su hedonismo, la ley de Dios es normativa para nosotros, no porque él sea nuestro creador o porque sea infinitamente bueno, sino porque evoca una amenaza totalmente verosímil de abrumadora retribución para el desobediente. Locke no se ajusta a esta lógica de forma coherente. En el *Second Treatise* parece suponer que estamos obligados a obedecer a Dios porque él nos ha hecho y los designios del hacedor son normativos para el artefacto. De hecho, para Locke el descarnado asunto que yo planteo: ¿obedecemos a Dios porque nos ordena o porque nos castiga?, no podría plantearse. Y ello porque la propia concepción de su ley requiere penalizaciones.[5] Si una ley no estuviera asistida por castigos, sería imposible que ciñera a una criatura racional. Refiriéndose a los mandamientos de Cristo, en *The Reasonableness of Christianity (La racionalidad del cristianismo)* afirma: «Si no hubiera castigo para los transgresores, sus leyes no serían las leyes de un rey que no ostenta autoridad para el mando y potestad para castigar a quien las desacata, sino palabras vanas sin poder ni influencia».[6] Ésta es una doctrina peculiar, puesto que resulta demasiado fácil percatarse de cómo esas dos razones para obedecer, pongamos por caso a un tirano humano, podrían divergir. Personas en el entorno de Yosif Stalin, en los últimos años de su vida, solían anticiparse a sus deseos. Un paso acertado en aquel juego podría repercutir en que uno siguiera con vida. No se trataba tanto de que el dictador *hubiera ordenado* algo que lo hiciera perentorio, se trataba más bien de la posibilidad de recibir la visita de la Lubyanka si uno no lo acataba.

Sea como fuere, dicha amalgama de voluntarismo y hedonismo permite a Locke percibir la ley de la naturaleza como mandato divino y como dictado de la razón. La razón en cuestión es instrumental. Una vez que asumimos que somos criaturas de un legislador omnipotente, lo más racional que podemos hacer es obedecer. Ningún otro dolor o placer compensaría los que él pudiera administrar.[7]

En efecto, Locke no sólo piensa que obedecer a Dios es lo único (instrumentalmente) racional que podemos hacer, sino incluso que la razón (teórica) está capacitada para discernir el contenido de la voluntad de Dios. Aunque efectivamente conozcamos la voluntad de Dios a través de la revelación, en principio cabría que por nosotros mismos llegáramos a conclusiones similares, valiéndonos únicamente de la razón, Locke cree que la razón nos demuestra con toda claridad que el mundo en que vivimos ha sido creado por Dios y piensa que en esa misma creación pueden leerse los designios básicos de Dios.[8] Sus criaturas se afanan instintivamente por preservarse a sí mismas y, por tanto, cabe inferir que la intención de Dios es la preservación. No obstante, si bien esto es en principio posible mediante la razón, en realidad los humanos sólo conocen la ley de Dios en todo su alcance a través de la revelación. Los defectos de los humanos, su indolencia, pasiones, miedos, supersticiones y su susceptibilidad a ser dominados por élites sin escrúpulos, propician que fracasen en darse cuenta de la capacidad que en principio poseen para solucionar todo ello, y las proclamas de Dios vienen en su rescate.[9]

Esta amalgama resultaba sumamente repugnante a mucha gente, tanto entonces como ahora. Para las sensibilidades religiosas era ofensivo que el acatamiento de la ley de Dios y el logro de la más alta rentabilidad de placer fueran agrupados en la misma motivación. A las sensibilidades morales les resultaba ofensivo que la virtud se viera como algo mercenario.

> Los filósofos, en efecto, han mostrado la belleza de la virtud: la han realzado, atrayendo hacia ella la mirada y la aprobación de los hombres; pero al quedar desheredada, muy pocos estuvieron dispuestos a desposarla ... Mas ahora, colocada en la balanza, en su lado, el «del excelso e inmortal peso de la gloria», ha ganado interés para ella; y la virtud se presenta visiblemente ahora como la más enriquecedora de las adquisiciones, y con mucho la mejor ganga... Posee otra fruición y eficacia para persuadir a los hombres de que si viven bien aquí, serán felices para siempre. Abren los ojos ante los inenarrables e infinitos goces de la otra vida;

y sus corazones encuentran en ello algo sólido y poderoso que los mueve. Sobre esta fundamentación, y sólo sobre ésta, la moral se mantiene firme y puede desafiar toda competencia.[10]

Los motivos de la moral y los de la maximización suelen considerarse rivales y a la segunda se le arroga el papel de ser el principal impedimento para la primera. El hedonismo de Locke, junto a su visión del gobierno, y la opinión del entorno en que se halla, el cual también exige conformidad bajo amenaza de castigo, se aunaron para lograr que algunos lo consideraran relativista moral.[11] Y dicha impresión se vio reforzada para muchos por su enérgico rechazo de las ideas innatas, ya que esto parecía desestimar cualquier inherente inclinación de los humanos hacia el bien y, por consiguiente, socavar las propias bases de la moral.[12]

Ver a Locke de este modo era verlo a través del prisma de una cierta concepción de las fuentes morales, fuentes que, al parecer, él negaba. En breve volveré a la reacción que brotó de ello. Pero por ahora lo importante es darse cuenta de que no tiene por qué entenderse bajo ese prisma. Tanto sus escandalizados contemporáneos como quienes en la actualidad sostienen que la perspectiva teísta ha perdido credibilidad ante el naturalismo, convergen en percibir a Locke como subversor de esa perspectiva.

14.2

Sin embargo, él no se percibió a sí mismo de tal manera. Hemos de entender su posición a la luz de su propio sentido de las fuentes morales, no sólo en el contexto de las que negó. ¿Qué pudo haber inspirado en él el sentido de la ley moral, de la ley de Dios, como algo superior, algo que conmina temor y respeto, y no sólo una prudente aquiescencia?

Debemos comenzar por el contexto de la ley natural. Ésta, dice Locke, es la preservación. Lo expone en el frecuentemente citado pasaje del *Second Treatise*. La razón, que es la ley de la naturaleza, «enseña a la humanidad que se digne consultarla que... nadie debe hacer daño a otro en lo referente a su vida, libertad o posesiones». La razón de ello es que los hombres están hechos por Dios y de ahí que «sean su propiedad, fabricados por él, hechos para que duren cuan-

to le plazca a él y no a los demás». De ello se desprende, afirma Locke, que «cada cual está obligado a preservarse a sí mismo y a no abandonar deliberadamente su condición y por la misma razón, cuando su propia preservación no se lo impida, debe, tanto como le sea posible, preservar al resto de la humanidad».[13]

El argumento aquí expuesto es, al parecer, que, puesto que Dios nos ha dado la vida, iríamos en contra de su voluntad si acabáramos con la vida; salvo, claro está, cuando ello sea necesario para su preservación general, razón por la cual podemos matar a los criminales. Pero en el *First Treatise*, cuando examina el derecho que nos asiste para usar a otras criaturas en el mundo para nuestros propósitos, Locke ofrece otra fundamentación racional. Como seres a los que Dios ha diseñado con una vigorosa pulsión de autopreservación, podemos inferir que su intención ha sido que nos preservemos. Leemos el propósito que entraña el designio:

> Una vez que Dios hizo al hombre, le implantó, como a cualquier animal, un fuerte deseo de autopreservación, y llenó el mundo de cosas adecuadas para la alimentación, el vestido y otras necesidades de la vida, para que todo sirviera a su designio, según el cual el hombre viviría y moraría por algún tiempo sobre la faz de la tierra, y esta obra de arte, tan curiosa y maravillosa, no perecería inmediatamente, por su propia negligencia o por carecer de lo necesario, tras unos breves instantes de vida. Una vez que Dios creó al hombre y al mundo de esta manera, digo, le habló, es decir, lo dirigió, por medio de sus sentidos y de su razón (como hizo con los animales inferiores, por medio de sus sentidos e instintos, los cuales fueron puestos en ellos con tal propósito) hacia el uso de aquellas cosas que eran útiles y prácticas para su subsistencia, y se las otorgó como medios para su preservación... Un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la razón, que era la voz de Dios en su interior, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor.[14]*

Al hacer de nuestra preservación el punto central de la voluntad de Dios para nosotros, Locke sigue la afirmación protestante de la vida corriente; y lo hace en los dos aspectos que antes he descrito.

* John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Austral, 1991, págs. 128-129. (*N. de la t.*)

Primero, otorga importancia y dignidad central a la actividad diseñada para la adquisición de los medios necesarios para la vida. Dios quiere que seamos productivos y eso significa que debemos dedicarnos, enérgica e inteligentemente, a alguna tarea útil. Como ha señalado John Dunn, Locke integra en su pensamiento algo parecido a la noción protestante de la llamada.[15] El hecho de que Dios nos llame a una particular línea de trabajo confiere a éste una significación superior para nosotros, pero también implica el deber que por nuestra parte tenemos de trabajar en ello a conciencia y tan eficazmente cuanto sea posible.

Dios da el mundo a la humanidad en común, alega Locke en el capítulo 5 del *Second Treatise*, pero «también le da la razón para que la utilice en beneficio de su mayor ventaja y conveniencia en la vida».[16] Puesto que «se la ha dado para su beneficio, y las mayores conveniencias de la vida que sean capaces de extraer de ella», obviamente, él «se la ha dado para usarla en lo diligente y racional».[17] Ésas son las dos propiedades que Dios intenta que despleguemos. La primera requiere que trabajemos afanosamente; la segunda que lo hagamos con eficacia para producir «mejoras».

La segunda faceta de la doctrina puritana hacía hincapié en la necesidad de trabajar para el bien común. En la definición de una llamada válida iba incorporado que ésta fuera útil para la comunidad o para la humanidad en general; y el requisito de que uno fuera diligente y racional procedía no sólo de la necesidad de evitar el ocio y estar dispuesto a acceder a los propósitos de Dios; estos últimos incluían también que se confiriera beneficios a la humanidad. Para Locke, también el mandato de mejorar las cosas iba destinado no sólo a incrementar las «conveniencias» de quien ejecuta las mejoras, sino que al mismo tiempo debía contribuir a incrementar el bien general. Por eso las mejoras pueden desempeñar tan importante papel en la justificación de la propiedad privada de la tierra. «Porque las provisiones necesarias para la vida humana que produce un acre de tierra cercada y cultivada, son (dentro de una proporción) diez veces más que lo que produce un acre de tierra, de igual riqueza, dejada baldía. Y, por tanto, quien cerca la tierra y obtiene más abundancia de conveniencias de vida de diez acres que lo que hubiese obtenido de cien dejados a la naturaleza, puede en verdad decir, que ha dado noventa acres a la humanidad.»[18]

A esto es, pues, a lo que estamos llamados por Dios: a actuar con tesón y también con eficacia, para cubrir nuestras necesidades, pero

con la mirada puesta en el bien común.[19] Eso es lo que Locke quiere decir cuando habla de actuar racionalmente; o más bien, digamos que en cierta forma engloba en ello los diferentes sentidos en los que parece usar esta palabra en su obra. John Dunn,[20] seguido por Neal Wood,[21] distingue dos sentidos en los que Locke habla de las personas como si fueran diferencialmente racionales. En el primero y más englobante de éstos, uno es racional en la medida en que percibe la ley natural (= ley de la razón) y trata de vivir en conformidad con ella. En el segundo de los sentidos el término se reserva para quienes sean capaces de usar el conocimiento y la reflexión para aumentar su eficacia. Cabría hablar de racionalidad moral y racionalidad intelectual. Luego cabría decir que vivir de acuerdo con todas las exigencias de Dios es ser moralmente racional; no obstante, en ellos se incluye también el requisito de que seamos tan intelectualmente racionales como nos sea posible.

Así es como deberíamos vivir: ser diligentes y racionales en lo concerniente a cubrir nuestras necesidades y, por tanto, mediante las mejoras que obtengamos, ayudar a cubrir las necesidades de los demás. La imagen de la vida humana ordenada que presenta Locke contribuyó a desbrozar el camino para la concepción de la primera Ilustración, para la que Halévy acuñó el término de «armonía de intereses». En la vida existe un modo en que llegan a conciliarse el servicio a sí mismo y la beneficencia. Característica clave de ello es la clase de servicio a sí mismo que adopta forma productiva, en contra de la de favorecerse a expensas de invalidar los derechos y la propiedad de los demás. Si éste es el ideal «burgués», entonces tenemos que considerar a Locke como una de las figuras seminales que contribuye tanto a formularlo como a divulgarlo.

De hecho, es la figura que representa el eslabón clave en la evolución de la ética de la vida corriente, partiendo desde su original formulación teológica hasta la moderna formulación naturalista «burguesa», la cual facilitó el nacimiento del capitalismo y quedó firmemente arraigada por éste. Pero sería prematuro considerar a Locke apologeta del capitalismo. Es obvio que aprobó los nuevos avances en agricultura, tales como la introducción de la cosecha de barbecho, la desecación de terrenos pantanosos y marismas, el abono y la ganadería, que marcaron su siglo. Debe haber tenido esto en mente, entre otras cosas, cuando hablaba de «mejoras». Y, por supuesto, sólo se logró establecerlas porque los terratenientes empeza-

ron a actuar como empresarios. Pero él no parece haber estado particularmente informado en lo concerniente al comercio y la industria a gran escala.

No obstante, es evidente que su postura ética constituyó una aprobación de toda persona que realizaba mejoras, seria, productiva y pacífica fue de cualquier clase, y fue contraria a la prosecución de honor y gloria mediante la ostentación y las virtudes guerreras que perseguían quienes se adherían a valores aristocráticos, aferrados a la noción de casta. Locke continuó y fomentó el desarrollo de inversión de la antigua jerarquía de valores que suponía la ética de la vida corriente. Su actitud hacia la ciencia se hace eco de Bacon: aquellos cuyos descubrimientos han contribuido al bienestar humano merecen más alabanza que quienes se han limitado a añadir en la tradicional ciencia aristotélica nuevas máximas generales o hipótesis de amplio alcance. «Porque, pese a esos eruditos controversistas, a esos doctores sabelotodo, es a los sencillos hombres de Estado a quienes los gobiernos del mundo deben su paz, defensa y libertades; y de los analfabetos y despreciados mecánicos (calificativo ignominioso) han recibido las mejoras de las artes útiles» (3.10.9). Al igual que en Bacon, un juicio sobre el valor intelectual va de la mano de una inversión del prestigio social.

Así es como debería ser, pero, de hecho, raramente es así. Los hombres se desvían de este camino a causa de la indolencia, la codicia, la pasión, la ambición. No sólo fallan en vivir en conformidad con ese ideal; frecuentemente fracasan en reconocerlo, engañados como están por sus supersticiones, por la mala educación y las malas costumbres, por el espíritu partidista y por sus propias malévolas pasiones. Locke se había despojado de veras de la creencia en el pecado original, en la connotación ortodoxa que heredara de su educación puritana.[22] Pero la había sustituido por una variante naturalista, por la inclinación inherente de los seres humanos a la egolatría y el poder personal. Eso era *innato*; lo observamos en los niños pequeños:

> Observamos que los niños, casi desde su más tierna infancia (sin duda que mucho antes de que puedan hablar) gritan, se quejan, se tornan hoscos y malhumorados por nada que contraríe su *voluntad*. Quisieran que los otros se sometieran a sus deseos; luchan por la pronta aquiescencia de los demás...
>
> Otra cosa en la que muestran su gusto por dominar es en su deseo de que las cosas sean suyas; desean la *propiedad* y la posesión, alegrándose

con el poder que ellas parecen otorgarles y el derecho que por tanto asumen de disponer de ellas a su antojo.[23]

Si a ello sumamos la tendencia humana a la pereza y el orgullo, en caso de no haber sido entrenados desde muy tierna edad en los buenos hábitos, y si tenemos en cuenta los malos efectos de la educación en la mayoría de las sociedades, entonces no hay por qué sorprenderse de que sea tan raro obedecer íntegramente la ley natural.

Lo ideal sería un modo de ser superior y mejor, e incluso, en definitiva más ventajoso. No obstante, de alguna forma no somos capaces de lograrlo. Ahí es donde interviene Dios. A través de su revelación permite que conozcamos de modo inconfundible su ley, destinada a producir una profunda impresión en nosotros. Esto se da particularmente a través de Jesucristo, quien atestigua su condición de mensajero de Dios mediante los milagros que realiza. Dios vence así, espectacularmente, las dificultades que nosotros tenemos para conocer su Ley.

Pero esto no es todo. Al publicar su voluntad en forma de *ley*, o sea, asistida por penas y recompensas, Dios nos ofrece un *motivo* irresistible para que vayamos en prosecución de esa idea. Así pues, la revelación no sólo ayuda a conocer lo que es bueno, sino que proporciona un tremendo empuje motivacional, diríamos, en la dirección correcta. La acción legislativa de Dios y su proclamación contribuyen a sacarnos del fango en el que podríamos sucumbir sin remedio.

Si uno estuviera tentado a quejarse de que el riesgo en la otra cara de la condenación eterna es un precio demasiado alto que pagar por la ayuda de Dios en ello, la respuesta habría de encontrarse en parte en el hecho de que sólo una ley, y eso significa una regla asistida por el castigo a la transgresión, lograría el éxito de la argucia. Despojada de la amenaza de castigo, la palabra que Dios nos dirige carecería de fuerza e influencia.[24] No obstante, por encima de todo, Dios ha sido misericordioso. Las reglas de juego establecidas por la revelación cristiana apuntan a que quienes tengan fe en Cristo, se arrepientan e intenten sinceramente enmendar sus vidas serán salvados. Así, ahora la plena aquiescencia no es condición necesaria para la recompensa eterna, sino que basta un sincero intento, unido a la fe.[25]

Visto desde esta perspectiva, el Dios legislador, que se proclama a sí mismo, es el gran benefactor de la humanidad. Creo que fue así

como lo percibió Locke y que ello le sirvió de plataforma para una piedad genuina y profundamente sentida. Quizás hoy sea difícil dar crédito a esto, puesto que la escena contemporánea está dominada, por un lado, por incrédulos y, por otro, por creyentes para quienes esta clase de fe resulta, en el mejor de los casos, insulsa o incluso repugnante (confieso hallarme en la última categoría). Sin embargo, sería anacrónico inferir de esto que la fe de Locke no fuera sincera o fuera periférica en su vida.

Al contrario, si uno parte de una visión de los humanos como seres potencialmente racionales, pero con una tendencia inherente a la irracionalidad y la malevolencia, condenados en sus propios recursos incluso a frustrar su mejor potencialidad, es fácil ver que su condición clamaba por un Dios que los arrastrase más allá de todo eso. Sólo Dios concede sentido y esperanza a la condición humana, que, por otro lado, es fuente de irremediable desesperación y potencial autodestrucción interminable. Dios tiene que existir para los humanos a fin de dar un cierto orden a su vida. Ésa es la razón que induce a Locke a exceptuar a los ateos de su regla de tolerancia, por lo demás amplia. Dichas personas menosprecian la propia base de la vida humana civil.

Para elevarnos de este modo, Dios usa nuestro amor a nosotros mismos. Es un hecho fundamental que los humanos desean el placer y evitan el dolor. Ello no es una flaqueza sino un rasgo inalterable de su hechura (2.20.2-3, 2.21.42, 2.28.5). Pero existen ciertas formas de amor propio que son irracionales, destructivas y equivocadas, y una forma que es racional, moral. Dios ayuda a que nos elevemos de la primera a la segunda. Pero la base del amor a nosotros mismos que posibilita esa operación, el miedo que sentimos al dolor inacabable y el deseo que sentimos de alcanzar los goces «inefables», no es malo. Está hecho por Dios y, por tanto, es bueno. Locke está preparando ya el terreno para la posterior doctrina de la Ilustración sobre la inocencia del amor de sí natural; pero él mismo estaba muy al tanto de las innatas fuentes de depravación en el hombre, como para proponer una visión parecida.

En esta conexión, la unión de la obediencia a la voluntad de Dios con la maximización del placer, tan sorprendente para las corrientes oficiales de la teología cristiana, está completamente de acuerdo con la observancia del providencial designio de las cosas. Dios, como jugador supremo en el juego de la elección racional, instrumentaliza

nuestra razón instrumental al otorgarnos una ley que nos compromete con su propósito de conservación general. Somos fieles al propósito de maximización de Dios, cuando lo hacemos correctamente.

Teológicamente, esta asunción de la naturaleza humana en sus limitaciones imita un importante rasgo de la teología de la Reforma, que fue también mantenido por Bacon. Al romper con los «consejos de perfección» monásticos, los reformadores subrayaron la impía motivación del orgullo que llevó a la gente a intentar trascender la condición laica común.[26] Los humanos deberían aceptar con humildad la naturaleza que Dios les ha dado. Cabría presentar bajo la misma luz la aceptación lockeana del hedonismo gassendiano, el hecho de que sea la propia naturaleza la que nos impulsa a maximizar el placer. En vez de aspirar a un altruismo de autoabnegación, para el que no estamos hechos, deberíamos aceptar nuestra naturaleza y con ello realizar el designio de Dios en ella. La psicología de Locke podría verse como una nueva transposición de la teología de la vida corriente, en la misma senda que la doctrina naturalista a la que sucede.[27]

En esta versión llegamos a Dios a través de la razón. O sea, el ejercicio de la racionalidad es la forma en que podemos participar en el plan de Dios. La ética de la vida corriente, como hemos visto en el capítulo anterior, a la vez que rechaza las actividades supuestamente «superiores», hace que lo esencial de la vida moral dependa del modo en que vivimos la vida corriente. Como diría Joseph Hall: «Dios gusta de los adverbios». En la nueva transposición lockeana de la ética los adverbios están cambiando. Mientras que en la variante más pura de la Reforma la cuestión era vivir *devotamente* para Dios, ahora se convierte en una cuestión de vivir *racionalmente*. Pero con Locke aún estamos en una etapa de transición. Aún es cuestión de acatar la voluntad de Dios, sólo que ahora se entiende en términos de racionalidad. Elevarse desde la pasión, el prejuicio ciego y la costumbre irreflexiva hasta la razón confiere a las dos transformaciones emparentadas lo siguiente: confiere orden y dignidad a la vida productiva, y nos libra del egoísmo y de la tendencia a la destrucción para que beneficiemos a los demás. La razón procedimental desvinculada nos eleva de la destrucción a la beneficencia porque rompe los herrajes de la ilusión, la ciega costumbre y la superstición y al hacerlo nos alza desde el egoísmo salvaje y desordenado a la búsqueda productiva de la felicidad, la cual también beneficia a los demás. La

razón libera la constructiva y benéfica facultad del amor propio. Esta elevada visión del transformador ímpetu moral de la razón surge de la lógica que entraña la teoría de Locke. Él no la tematiza, pero ésta se desarrollará hasta convertirse en una de las más importantes ideas organizadoras de la Ilustración.

Necesitamos la racionalidad moral, desde luego, pero también la racionalidad intelectual. De hecho, desde este ángulo podemos observar su ligazón. Están entrelazadas por la primacía de la maximizada razón instrumental. Ée es el punto de palanca que Dios utiliza para elevarnos hasta nuestro pleno potencial. Somos moralmente racionales cuando permitimos ser elevados. Pero esta misma razón maximizada exige que seamos intelectualmente racionales. Eso significa que el fin apropiado de la racionalidad intelectual es la utilidad que despliegue en referencia a nuestros propósitos de vida. El *Essay*, dice Locke, se dirige «a la verdad y a la utilidad». De hecho, «fracasa rotundamente en el respeto que debe al público, quien imprime, y consecuentemente espera que los hombres le leerán, en tanto que lo que procura no vaya dirigido a que encuentren algo de utilidad para sí mismos o para otros» (Epistle, pág. 9). Y cuando estamos tentados a lamentar que la comprensión que tenemos de las cosas se quede tan corta de su «inmenso alcance», debemos reflexionar acerca del «Autor de nuestro ser», que nos ha concedido «todo lo necesario para las conveniencias de la vida y la información de la virtud (2 Carta de Pedro 1,3)». «No tendríamos mucha razón en quejarnos de la estrechez de nuestras mentes si las empleáramos para aquello que es útil, para aquello de lo que son capaces» (1.1.5).

Al acatar esas dos órdenes de la razón instrumental —aceptar la ley de Dios y adquirir el conocimiento que es útil y reflexionar sobre él—, participamos en los planes de Dios. La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios. De este modo, al otorgar el lugar central a la razón, Locke evidentemente se coloca al margen de la teología ortodoxa de la Reforma, ya que esto iba en el mismo bloque que su rechazo del pecado original. Pero estaba a igual distancia de las opiniones tradicionales que atribuían el más alto lugar a la razón humana, y que habían sido atacadas por la teología de la Reforma. La razón de la que hablan aquellos primeros teólogos era la razón sustantiva que nos faculta para percibir por nuestras propias luces naturales el orden del bien. Y era la que culminaba —para la teología nacida del matrimonio con

el platonismo helenístico, en la que la más alta expresión de la razón era la contemplación— en la visión beatífica. Locke comparte —en verdad, construye sobre— el rechazo de los reformadores a dichas opiniones. La racionalidad en cuestión es ahora procedimental: en los asuntos prácticos, instrumental; en los teóricos, implica el minucioso y desvinculado escrutinio de las ideas y su ordenación de acuerdo con los cánones de la deducción matemática y la probabilidad empírica. Es así como participamos en los designios de Dios. No como los animales, a través del intento ciego, sino que mediante el cálculo consciente asumimos nuestro lugar en el todo. Esto significa, por supuesto, que nosotros, al contrario que los animales, tenemos que elevarnos para hacernos conscientes del todo, y del soberano designio que lo guía. Pero eso es precisamente lo que hacemos cuando aprendemos a acatar la ley de Dios.

Así, vista desde dentro, la religión «razonable» de Locke no consiste simplemente en diluir la obligación religiosa en el egoísmo, como tan a la ligera les pareciera a los críticos, ni se trata sólo de un paso en dirección al naturalismo (por mucho que *objetivamente* haya resultado así). Ofrece una nueva comprensión de lo que significa servir a Dios, una comprensión que capta de nuevo los viejos términos en una nueva significación. La bondad y la sabiduría de Dios se entienden ahora como la bondad y la sabiduría apropiadas para el diseñador del universo, imaginadas de ese modo para que conduzcan a la continuada conservación de sus habitantes animados y racionales. No se trata de una ruptura contundente con la tradición. Siempre se consideró parte de la providencia divina el que su creación permitiese que muchas cosas florecieran en su seno, y así lo alaba el salmista: «Para que les des su comida a su tiempo» (Salmo 104,27). Para el Dios de Abrahán el ser y el vivir son buenos.

Pero en la nueva visión, visión ésta que Locke contribuye a preparar, coherente con la nueva centralidad de la vida corriente, es la preservación de esta última lo que asume ahora importancia primordial. La bondad y la providencia de Dios se muestran sobre todo al haber diseñado el mundo para la preservación de quienes lo habitan y en particular para que sus distintas partes conduzcan a su recíproca conservación. La vida eterna, en un mundo del más allá, es algo que se suma a dicho beneficio; pero encaja en ello de tal manera que también conduce a la buena marcha de este orden terrenal, ya que adopta la forma de premios y castigos que nos impulsan a obedecer la ley de

la preservación, de hecho, una ley sin la cual careceríamos de la razón primordial para hacerlo.

Locke contribuyó a definir y actualizar la creciente imagen deísta —que surgirá al completo en el siglo XVIII—, del universo como un engranado vasto orden de seres al servicio de su mutuo florecimiento, por cuyo designio el arquitecto de la naturaleza merece nuestra alabanza, gratitud y admiración. Cumberland también desarrollaba una visión de esta índole al mismo tiempo que Locke.[28] Volveré a la idea del engranaje más adelante.

Dentro de esta visión de la creación, mientras nosotros, reconociendo la asombrosa e imponente fuerza de la retribución de Dios que nos deja sin opción racional, nos adherimos a su ley, no actuamos con el espíritu de los criados prudentes del tirano caprichoso preocupados simplemente por maximizar las ventajas en un contexto amoral. Al contrario, lo hacemos con un espíritu de admiración, asombro y gratitud. Porque, al ejercer de esta forma la razón, nos percibimos a nosotros mismos ocupando el lugar apropiado que nos corresponde en el plan de Dios. La racionalidad instrumental es nuestra avenida de participación en la voluntad de Dios. En lugar de percibir esto como disminución de la voluntad divina a la condición de un factor en este juego, la percibimos como la exaltación de nuestro razonamiento hasta el nivel de colaborador en el designio de Dios.[29]

Esta forma de fe cristiana incorpora, pues, la desvinculación moderna y la racionalidad procedimental. Y al hacerlo incorpora también las fuentes morales con las que conecta. Si buscamos los bienes constitutivos de esta perspectiva, si preguntamos qué es aquello cuya vívida presencia en nuestra comprensión nos capacita para actuar por el bien, saltan a la mente dos rasgos: la bondad y la sabiduría de Dios tal como se nos muestran en el orden engranado, y nuestra razón desvinculada como modo para participar en el plan de Dios. Pero esa imagen de la razón desvinculada, como hemos visto, se vincula a una concepción de la dignidad humana. En particular, incorpora un sentido de autonomía autorresponsable, una liberación de las exigencias de la autoridad.

También esto se integra en la creencia religiosa. Una idea clave del deísmo, al referirse a que Dios se relaciona con los seres humanos como seres racionales, es que los designios de Dios respetan totalmente la razón autónoma de los humanos. Y así encontramos obras de quienes se declararon seguidores de Locke, como *Christia-*

nity Not Mysterious, de Toland, y *Christianity as Old as the Creation*, de Tindal. Sin embargo, Locke aún mantuvo ciertas reservas sobre ello, consciente como era de la flaqueza humana. Pero eso es lo que la religión lockeana vino a significar.[30]

Pero si el deísmo que inspiró Locke no es simplemente una cobertura para el naturalismo, eso no fue óbice para que con él se desmontara una gran pieza de la tradición ortodoxa. En primer lugar, es evidente que en dicha religión el lugar del misterio se contrae hasta tal punto que desaparece casi por completo. La providencia de Dios se hace cada vez más escrutable, aun cuando se nos escape una gran parte del detalle de su maniobra. Muchos escritores siguen señalando en dirección a los designios superiores que no entendemos, pero la lógica de la posición conduce hacia la transparencia racional. Éste es precisamente el reverso de la integración de la razón autónoma. El título de Toland, *Christianity Not Mysterious*, lo expresa de un modo pasmosamente claro, circunstancia ésta que le ganó la persecución e hizo que su libro fuese quemado por el verdugo público. Tindal aún deletrea más claramente la inteligibilidad racional de los designios de Dios. De hecho, no son sino «el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales».[31] Dios es lo suficientemente benévolo como para permitir que la actuación en busca de la felicidad presente sea el modo de asegurar los bienes futuros;[32] lo que significa decir que los premios y castigos de la vida futura avalan la senda que produzca más felicidad recíproca en ésta. Puesto que los humanos no pueden actuar de otro modo que bajo la pulsión por encontrar la felicidad, este sistema de premios es desde luego el que mejor se ajusta a ellos. Y en cuanto a los detalles sobre la voluntad de Dios para nosotros, sólo tenemos que buscar en el «libro de la naturaleza» para ver qué relaciones nos unen y lo que éstas requieren. Sólo un tirano podría imponer órdenes que no emanaran de esas relaciones.[33] En Tindal encontramos las ideas básicas de la teología de Locke, pero llevadas hasta su conclusión lógica y liberadas de todo el preocupante y conflictivo sentido de imperfección y obstinación humana, que marcara la postura del más viejo de los dos. Ahora tenemos un cristianismo racional, sin lágrimas.

Y más fundamental es que el lugar de la gracia tiende a desaparecer. Si el bien de los hombres a que llama Dios se hace cada vez más asequible al escrutinio racional humano, también se hace cada vez más abarcable para las facultades humanas.

Esos dos cambios se entretejen. En el pensamiento cristiano existen dos vertientes tradicionales de la doctrina sobre la gracia y la naturaleza. La mejor manera de describirlas es relacionándolas con una concepción de la natural bondad humana, es decir, de la bondad que los seres humanos no depravados pueden discernir por sí solos o, al menos, ponerse en camino para lograrla. A lo largo del primer milenio y medio de la historia cristiana, dicha bondad natural se definió en términos establecidos por los grandes filósofos paganos.

Existen dos maneras en que la natural bondad humana ha necesitado el suplemento de la gracia: 1. Dios llama a los humanos a algo más que la bondad natural, a una vida de santidad que implica la participación en la acción salvadora de Dios. Esto nos lleva más allá de las excelencias definidas por el bien natural. En el lenguaje del tomismo, por encima de las virtudes naturales se alzan las «teologales»: fe, esperanza y caridad. 2. La voluntad humana se encuentra tan depravada por el pecado que los humanos necesitan la gracia hasta para el más mínimo intento de acercamiento al bien y quizás hasta para discernir adecuadamente la bondad natural, y aún más para sobrepasarla.

La abrumadora corriente oficial de los teólogos cristianos hasta la época moderna contenía variantes de las dos, pero entre ellas existían radicales diferencias dependiendo de cuál era la que dominaba. Cuando se interpretaba 1 (pero no 2) radicalmente, se pensaba que la gracia «perfecciona la naturaleza, no la destruye», como diría Tomás de Aquino.[34] El esfuerzo por alcanzar la perfección natural no es óbice para la santificación, y se ve a los grandes moralistas antiguos bajo una luz positiva (como ocurre con Erasmo). Cuando se interpreta 2 radicalmente, surge la sospecha y la hostilidad ante la búsqueda de la perfección natural y, en la posición extrema, se denuncia a los moralistas antiguos (como ocurre con Lutero).

El primer período moderno estuvo dominado por las gigantescas batallas en las que las interpretaciones radicales de 2 —permítaseme denominarlas visiones «hiperagustinianas»— desempeñaron un papel protagonista, no sólo en el seno de los movimientos de la Reforma, sino también en la lucha establecida entre los jansenistas y sus contrincantes, en Francia; y entre arminianos y estrictos calvinistas en Holanda y más tarde en Norteamérica, y así sucesivamente.

El auge del deísmo en la Ilustración suele verse como un conflicto, finalmente victorioso, con dichas visiones hiperagustinianas. Y

efectivamente se trazaron líneas de lucha entre las dos. La alta Ilustración francesa, Rousseau incluido, se percibió a sí misma alineada en contra de los terribles efectos misantrópicos de la doctrina del pecado original. La Ilustración escocesa se empeñó en una constante batalla contra las fuerzas del puro calvinismo radical en la Iglesia de Escocia, el cual trató de silenciar a algunas de sus figuras más importantes, por ejemplo, a Hutcheson y a Hume. El deísmo de la Ilustración termina por suprimir todo lugar para la gracia del tipo 2, contra la oposición ortodoxa, y a partir de ahí el naturalismo se adueña de la situación.

Se llega a pensar —no sólo los protagonistas de esta lucha sino también comentaristas posteriores— que estas dos posiciones, la del hiperagustinismo y la del deísmo ilustrado (sucedido por el naturalismo) agotan el espacio de posibilidades. El error se facilita aún más porque el deísmo halla algunas de sus raíces en la teología de la Reforma, como hemos visto en Locke.

Lo que suele olvidarse en ello es el modo en que el deísmo también suprime todo papel para la gracia del tipo 1. Y ello pese al hecho de que, en su batalla con el hiperagustinismo, los deístas se inspiraron abundantemente en escritores procedentes de la tradición erasmista. En efecto, una gran parte de sus argumentos contra la imagen de una deidad que impone insensatas exigencias sobre sus criaturas para hacer patente su soberanía, su insistencia en que Dios dispone nuestro bien como nosotros entendemos el bien, se toman de aquella tradición. Tindal sigue a Whichcote. Pero entre el segundo y el primero se ha extraviado algo crucial. El bien que Dios quiere se centra cada vez más sólo en el bien natural. Incluso la recompensa eterna comienza a verse sólo como mucho más de lo mismo, y distribuida de tal modo que sostiene y fomenta la producción del bien natural aquí abajo.

Locke aún no recorre todo el camino hasta este deísmo. En particular, aún quedan vestigios del hiperagustinismo en la valoración que hace de la flaqueza humana. Pero en un examen más minucioso resulta evidente que ahí ya no queda mucho sitio para la gracia. En *La racionalidad del cristianismo* aún se encuentra alguna referencia a la ayuda que recibimos del espíritu de Dios.[35] Sin embargo, lo más importante que hace Dios en la revelación es *esclarecer* lo que en realidad es la gracia, motivándonos así con mayor ímpetu a que seamos buenos; y, segundo, en el caso de la revelación cristiana, suaviza las

reglas relacionadas con el castigo y permite que la fe compense por nuestros fracasos involuntarios.[36] Pero el primer tipo del papel de la gracia desaparece virtualmente del esquema de Locke. En las sucesivas doctrinas inspiradas por él, desaparecen ya hasta los últimos vestigios.[37]

Capítulo 15

LOS SENTIMIENTOS MORALES

15.1

En el capítulo anterior he esbozado una imagen de lo que podríamos denominar el deísmo lockeano. Pero existe otra clase muy diferente de deísmo desarrollada en parte en contraposición a la primera. El fundador de esta variante es Shaftesbury. Cristaliza en torno a un punto de vista rival que ha venido a conocerse como la teoría de los sentimientos morales, expuesta en un conjunto de influyentes escritos de Francis Hutcheson.

Cabría explicar, y quizás en gran parte trazar, la diferencia entre las dos variantes en términos de las dos corrientes del cristianismo ortodoxo de las que respectivamente emergen. La lockeana tiene raíces puritanas, lo que significa que su trasfondo se encuentra en la teología hiperagustiniana. Se rebela en contra de ésta, pero retiene importantes rasgos de la misma. La opinión no poco amarga que tiene Locke sobre la propensión humana hacia la ilusión, el desatino y la conducta destructiva, podría decirse, es una traslación naturalista de la doctrina del pecado original. Y más importante aún es que comparte con los puritanos el voluntarismo teológico. La ley de Dios es lo que él decide que sea. Y la ley de Dios es lo que determina el bien. No es plausible percibir a Dios determinado por un bien que estuviera ya implícito en la inclinación de la naturaleza que él mismo ha creado.

Según este punto de vista teológico, la ley de Dios es doblemente externa para nosotros, criaturas caídas por el pecado. En primer lugar, no es posible identificar el bien con la inclinación de nuestra naturaleza; por el contrario, hemos de descubrir cuáles son los decretos soberanos de Dios en relación con nosotros (aunque Locke pensara que la propia tendencia que acusa nuestra naturaleza hacia la preservación nos aporta una perspicaz pista sobre las intenciones de

Dios, como hemos visto en el capítulo anterior). Y, en segundo lugar, dicha ley va contra el propio meollo de nuestras depravadas voluntades. Ha de imponerse sobre una naturaleza reacia, si es que hay intención de acatarla, hasta que estemos plenamente santificados por la gracia.

La afinidad y las conexiones históricas entre esta teología y el mecanicismo empirista se han puesto de relieve frecuentemente. Esta perspectiva teológica auspició la adopción de una imagen del mundo mecanicista, como observé anteriormente.[1] La soberanía de Dios queda mejor salvaguardada ante una creación sin designios propios. Pero el sujeto desvinculado se asemeja a la deidad en este aspecto. La desvinculación, como hemos visto, opera objetivando el ámbito en cuestión, transformándolo en neutro. El sujeto desvinculado del mecanicismo empirista se arroga algunos de los privilegios acordados para Dios en la teología occamista. En efecto, en cierto modo cabría ver la nueva perspectiva como una especie de traslación antropológica de dicha teología.

Hereda, entre otras cosas, una teoría de dictados sobre ley y moral. En el ahora neutralizado mundo de la psique, sólo existe el deseo de *facto*; ya no hay lugar para el bien superior, objeto de una fuerte valoración, en el seno de la misma naturaleza. «Cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, eso será lo que él, por su parte, diga que es el bien», como afirma Hobbes.[2] Es posible construir una ética tomando simplemente este deseo *de facto* como base: el bien superior es sólo la maximización de los objetivos *de facto*. Esto será el utilitarismo. La única alternativa posible es mantener alguna clase de teoría de dictado. Esto, por supuesto, es lo que hace Hobbes en su teoría política. El vínculo con la antigua teología es evidente en la descripción del Estado como un «dios mortal».[3]

En esta traslación mecanizada, y quizás hasta atea, la ley es aún más externa para nosotros, en los dos sentidos antes mencionados. La filosofía inglesa del siglo XVII parece dominada por el emerger del empirismo. Sin embargo, la tradición erasmista se mantenía todavía viva y en brega, especialmente entre un grupo de pensadores denominados de un modo genérico los «platónicos de Cambridge», por ejemplo, Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote, John Smith,[4] quienes se opusieron con brío a una religión de ley externa, en nombre de otra que percibía a los humanos en intrínseca armonía

con Dios. Los humanos se aproximan a Dios con temor, como legislador inescrutable cuyos juicios están inexorablemente fuera del alcance de la comprensión humana, y que podrían, en efecto, habernos condenado, independientemente de cual sea nuestra actual aspiración a reformarnos.

> El espíritu de la verdadera religión es la naturaleza más libre, noble, ingeniosa y generosa... [El amor divino] derrite aquellos afectos helados que el miedo servil tiene congelados y ocultos, y hace que el alma se sienta alegre, libre y noblemente decidida en todos sus pasos tras Dios.[5]

Smith se opone a una religión de miedo, de «obediencia violentada y forzada a los mandamientos de Dios», vista por él como una religión de servilismo, que trata a Dios como si fuera un tirano severo y caprichoso y que «engendra... una devoción forzada y áspera, vacía de vida interior y amor».

> La religión no es ni triste estoicismo, ni opresora melancolía; no es la tiranía cautivadora que sobre los afectos nobles y jubilosos ejercen el amor y el deleite... sino que está pletórica de vigoroso y masculino deleite y gozo, y como tal avanza y ennoblece el alma, y no debilita ni desalienta la vida y la fuerza que hay en ella.[6]

Smith contrasta una religión de miedo *versus* otra de amor, una devoción servil y forzada *versus* otra libre. La religión es «madre y nodriza» de una «libertad verdaderamente noble y divina». Pero también utiliza otras imágenes que alcanzarían formidable resonancia en nuestra cultura:

> Existe en el mundo una suerte de cristianos mecánicos que, al no encontrar que la religión actúa en ellos de una forma vital, se satisfacen haciendo de ella sólo un arte... Pero la verdadera religión no es un arte, sino la naturaleza interior que contiene todas las leyes y medidas de su impulso en su propio seno.[7]

Lo orgánico *versus* lo artificial, lo vital *versus* lo mecánico: Cassirer tenía razón cuando veía en los platónicos de Cambridge una de las fuentes en donde se origina el posterior Romanticismo. Parece como si ya se hubiesen trazado las líneas de fuego y Smith hubiese

visto la afinidad crucial entre el mecanicismo y la perspectiva religiosa que él ataca.

Otra expresión que apunta también hacia un rasgo central de la cultura contemporánea es la «naturaleza interior». Smith ataca una vez más lo esencial del voluntarismo, que hace que la voluntad de Dios sea algo muy externo a la inclinación natural:

> Si fuera posible suponer que Dios plantara una religión en el alma con la que ésta no tiene afinidad ni alianza, crecería en ella, pero como un extraño desliz. Pero Dios, cuando da sus leyes a los hombres, en virtud de su dominio, no dicta nada aleatoriamente ni en la manera arbitraria que algunos imaginan.[8]

La principal alegación del voluntarismo era que *había* que atribuirle a Dios una voluntad «arbitraria», de lo contrario fracasaríamos en reconocer su absoluta soberanía. Sostener una doctrina del bien natural era de por sí negar el poder de Dios; era una afrenta al honor de Dios.

Ante esto los pensadores de Cambridge respondieron afirmando que los voluntaristas proyectaban su propia «displicencia y tozudez» en Dios, como si fuera un tirano humano fácilmente «seducido por lisonjas».[9] Como dice Whichcote: «Hay algo en Dios más hermoso que el poder, que la voluntad y la soberanía, a saber, su rectitud, su buena voluntad, su justicia, sabiduría y cosas semejantes».[10]

Los pensadores de Cambridge encubrieron su oposición al voluntarismo en una doctrina teleológica de la naturaleza inclinada al bien y cimentada en la escuela platónica. De ahí el calificativo por el que suele conocérseles. Como ha observado Cassirer, sus raíces estaban en el platonismo del Renacimiento, tal como Ficino y Pico lo desarrollaron en el siglo XIV. Es un platonismo muy influido por Plotino, una doctrina en la que el amor desempeñaba un papel central, no sólo el amor ascendente de lo inferior a lo superior, el *erōs* de Platón, sino el amor de lo superior expresado en el cuidado de lo inferior, lo cual podría identificarse fácilmente con el *agapē* cristiano. Aunados forman un vasto círculo de amor a través del universo.[11] No podría concebirse nada que estuviera más reñido con la nueva filosofía mecanicista. En su ciencia natural, Cudworth y sus aliados luchaban por una acción de retaguardia contra el futuro.[12]

Sin embargo, el motivo que impulsaba su «platonismo» era religioso y moral, y en ese ámbito se está deslizando algo nuevo. Una

nueva modalidad de la interioridad agustiniana está transformando el «platonismo» en algo diferente. Ello se refleja en el uso que hace Smith de la expresión «naturaleza interior». Pero para percatarse mejor de lo que esto supone tenemos que adelantar esta historia hasta la variedad de deísmo que se construyó sobre la ortodoxia erasmista.

De hecho, podríamos llegar a ella sometiendo esta teología a una transposición definida por dos de los principios cruciales del deísmo: 1. El papel central otorgado al sujeto humano como razonador autónomo. 2. El suplemento de la gracia. Lo que emerge de ello, dentro de las particulares circunstancias del cambio de siglo en Inglaterra, es Shaftesbury. El tercer conde probablemente recibió la fidelidad a la razón autónoma de su tutor, Locke, pero gran parte de la inspiración para sus antilockeanas opiniones morales procede de los platónicos de Cambridgc. Su primera publicación fue una edición de los sermones de Whichcote.

Su inspiración, he dicho, no su doctrina. Entre todas las ideas filosóficas tradicionales, Shaftesbury se identificó más con las de los estoicos. Sus maestros fueron Epicteto y Marcus. El bien supremo para los humanos es el amor y el poder disfrutar del curso del mundo en general. Quien logra el amor alcanza la perfecta serenidad y ecuanimidad; está a salvo de los zarandeos de la fortuna adversa; y, sobre todo, puede amar firme e ininterrumpidamente a quienes lo rodean, sin que le distraigan de ello sus propios dolores y desilusiones, o sus intereses parciales. Alcanza «el generoso afecto, el ejercicio de la ininterrumpida amistad, la constante bondad y benignidad».[13] Además, su amor conlleva la más grande de las satisfacciones intrínsecas. Puesto que por naturaleza amamos lo ordenado y bello, el supremo y más completo orden y belleza es objeto del máximo gozo. «Porque es imposible contemplar un orden divino como éste sin éxtasis y rapto.»[14]

No obstante, puesto que tenemos una tendencia natural a amar el todo, podríamos establecer negativamente la meta que perseguimos como un intento de disipar los obstáculos a ese amor, que brotan de nuestra creencia en que el mundo es en cierto modo imperfecto y malo.[15] Al igual que ocurriera con sus mentores estoicos, Shaftesbury piensa que lo que nos separa de dicha paz y ecuanimidad son las falsas opiniones que hacen que veamos algunas cosas en el universo como males e imperfecciones. Las opiniones acertadas nos ca-

pacitan para amar la providencia.[16] Debo amar cuanto ocurre y verlo como algo conveniente para mí y ordenado respecto al todo, incluso tratándose «del saqueo de las ciudades y la ruina de la humanidad».[17]

Podemos ahorrarnos los detalles de cómo Shaftesbury trata de convencerse a sí mismo, y convencernos a nosotros, de que dichos desastres encajan en el orden de las cosas. En realidad, tampoco se prodiga en detalles. Pero algunos de los principios —que el bien necesita un desliz en el mal, que los defectos parciales funcionan en aras del todo, que el universo ha de actuar por leyes generales— adquieren el rango de oficialidad en el providencialismo del siglo XVIII, esa clase de providencialismo que Voltaire satirizara salvajemente en *Cándido*. Sin embargo, el verdadero argumento de Shaftesbury no está en absoluto en ese nivel panglossiano. La consideración clave es la estoica, por la que nada debería inquietarnos, o importarnos, a no ser el estado de nuestra mente, voluntad o yo. «Mi preocupación es por la verdad, la razón y lo acertado que está *en mí mismo*.»[18] Shaftesbury hace suya la distinción de Epitecto entre las cosas que dependen de mí mismo y las que no, y se adhiere a la prescripción de que sólo he de preocuparme por la primera.[19] Una vez que ésta está en orden, ni siquiera la inminencia de mi propia muerte habría de preocuparme, y Shaftesbury recoge la hermosa imagen de Epicteto, aquella en la que da las gracias al anfitrión del banquete.[20] O, expresado más heroicamente:

> Todo se consume y es perecedero; todo camina deprisa hacia su disolución... Todos los días se esperan mortandades, amigos que fallecen, accidentes y calamidades que se ciernen, enfermedades, flaquezas, sordera, pérdida de vista, de memoria, de partes... Todo es sufrimiento, desengaño y pesar. En vano nos empeñamos en alejar esos pensamientos; en vano procuramos animarnos con el humor y la diversión, lo cual sólo sirve para caer más bajo. Sólo es feliz en algún grado quien puede enfrentarse a esas cosas, quien puede mirarlas serenamente sin perderlas de vista y quien, sabiendo la suma y conclusión de todo, espera ultimar su papel. Entre tanto su única preocupación es la de desempeñar ese papel como corresponde y preservar su mente íntegra y en sano juicio. Impertérrito e incorrupto, en amistad con la humanidad y en unión con aquella mente originaria respecto a la cual nada se hará o sucederá que no sea lo que es más grato y conveniente, y lo que es para el bien universal.[21]

Dios aparece también aquí, pero, al igual que ocurre con los estoicos, es Dios como autor de este orden. Muy diferente del Dios de Abrahán, o del de la revelación. Shaftesbury lo percibe más como la mente que no sólo diseña, sino que mueve y anima el todo. Teocles, el personaje en el diálogo de *The Moralists* (*Los moralistas*), quien en realidad habla por Shaftesbury, se dirige a él de este modo:

> ¡Oh, Genio todopoderoso! ¡Único poder que anima e inspira! ¡Autor y sujeto de esos pensamientos! Tu influencia es universal, y la más profunda de todas las cosas. De ti dependen sus secretas fuentes de acción. Tú los mueves con irresistible e incansable fuerza, por leyes sagradas e inviolables, concebidas para el bien de cada particular, como mejor satisfaga la perfección, la vida y el vigor de todo... Tú que eres el alma primigenia, difusa, vital en la totalidad, alentándolo todo.[22]

El objetivo de amar y afirmar el orden del mundo podría describirse también como el empeño en configurar nuestras mentes particulares en armonía con la mente universal: «La mente particular debería buscar su felicidad en conformidad con la general, y empeñarse en asemejarse a ella en su simplicidad y excelencia suprema».[23]

Esta concepción permite a Shaftesbury plantear la cuestión del teísmo *versus* el ateísmo, de la sorprendente y desconcertante forma en que lo hace en su *Inquire*. La considera como una cuestión fundamentalmente *cosmológica*. El teísta es quien cree «que todo está gobernado, ordenado o regulado para lo mejor, por una mente o principio diseñador, necesariamente bueno y permanente».[24] Los ateos paradigmáticos son los epicúreos. Lo que en realidad resulta de esto es el orden o la falta de orden en el cosmos. Entender el universo como unidad individual, como un árbol, cuyas partes simpatizan,[25] y que ha sido ordenado para lo mejor, es lo que nos pone en la senda hacia Dios.

Podemos ver por qué Shaftesbury se mantuvo tan inalterablemente opuesto, no sólo al cristianismo hiperagustiniano, sino a su retoño, el deísmo lockeano. Rechazó por completo la concepción de la ley de Dios como externa. El bien supremo no reposa en una voluntad arbitraria, sino en la naturaleza del cosmos en sí mismo; y nuestro amor por ello no va dictado bajo amenaza de castigo, sino que brota espontáneamente de nuestro ser. Algunas veces se hace fiel eco de las palabras de los escritores de Cambridge, al denunciar una religión que describía a Dios como un ser celoso, y al hombre

supeditado a su voluntad por miedo al castigo. «¿Cómo entender entonces... que según la forma en que se nos representa la deidad, él se asemejaría más a la débil, femenina e impotente parte de nuestra naturaleza, que a la generosa, viril y divina?»[26] Una religión de miedo, en la que el hombre está motivado por la perspectiva del premio y el castigo, sofoca la verdadera piedad que es «amar a Dios por sí mismo».[27] Esa clase de religión adolece de un «espíritu mercenario y servil».[28]

La teología de Locke también merece ese hiriente epíteto. Pero a Locke se le reprocha además algo peor: ha continuado la obra de Hobbes y ha negado la inclinación natural hacia el bien. Según esa visión nada es intrínsecamente bueno o malo, admirable o despreciable, sino que sólo lo es en relación con alguna ley o regla bajo la cual ha de recaer, respaldada por castigos; «que todas las acciones son naturalmente indiferentes; que carecen de calificación o carácter bueno o malo por sí mismas; que son diferenciadas por simple moda, ley o decreto arbitrario».[29]

Nada podría estar tan equivocado. Es absurdo decir que la virtud y el vicio, el honor y el deshonor, puedan ser una cuestión de decreto arbitrario, como «si la medida o la regla de armonía fuera capricho o gusto, humor o moda».[30] Shaftesbury recurre una y otra vez a la analogía con la música —y con la arquitectura y la pintura— al argumentar contra la tesis Hobbes-Locke de la indiferencia natural. Permítaseme llamarla la teoría de moral extrínseca. Lo correcto y lo incorrecto están tan ajustados a los parámetros de la naturaleza cómo lo están la armonía y la disonancia;[31] en todos los campos se encuentra algo semejante a la armonía o a la proporción numérica. En *Advice* se dice que el artista verdadero es el que no se «desconcierta entre los números que hacen la armonía de una mente, puesto que la bribonería es pura disonancia y desproporción».[32] Ha de saber apreciar «esos números interiores».[33] Y «el hombre verdaderamente honrado... en vez de moverse por formas y simetrías exteriores, se mueve por las del carácter interno, la armonía y los números del corazón y la belleza de los afectos».[34]

¿Qué quiso decir Shaftesbury al utilizar éstos como términos de descripción moral? No nos queda demasiado claro, y quizá tampoco le quedara a él. Evidentemente en todo esto hay un cierto trasfondo pitagórico-platónico, que presumiblemente le llega a través de Ficino y los platónicos de Cambridge. Pero, ¿significa esto que

vincula la intuición moral con la matemática? Ésa fue una línea de pensamiento explorada por algunos pensadores de aquel período, personajes como Samuel Clarke, por ejemplo, colaborador de Newton, y William Wollaston,[35] quienes también trataron de argumentar en contra de la teoría extrínseca. Decían que ciertos actos «encajaban», por ejemplo, el agradecido retorno de favores por beneficios conferidos, como si esto fuese algo semejante a una verdad lógica cuya contradicción fuera una insensatez. Parece que Grocio apela a principios de esta índole en la introducción a su *Jure belli ac pacis*.[36] Algunos se aferraron a esta clase de racionalismo porque parecía la única forma de derrotar la teoría extrínseca.

En cierto sentido a Shaftesbury podría aplicársele el calificativo de «racionalista». Aceptó uno de los ya mencionados principios básicos del deísmo: no permite ninguna forma de autoridad religiosa que no resulte convincente a la razón autónoma.[37] De ese modo participa en el movimiento general hacia la Ilustración, junto a su tutor. Esto va en el mismo bloque que la política *whig** que compartiera con su tutor y con su abuelo. Pero yo no creo que fuera racionalista en el sentido en que lo fue Clarke. La analogía clave de sus números y proporciones no parece tanto una necesidad matemática como requisitos de las coordenadas de la totalidad. La buena vida, el buen carácter, era aquel en el que todo asumía el espacio y la proporción correctos, ni más ni menos. El concepto clave era, por tanto, algo así como el concepto original platónico o estoico del todo de las cosas, ordenado para el bien. Uno encuentra los parámetros por los que vivir, los criterios firmes en la naturaleza de lo correcto, a través del entendimiento de la totalidad del orden en que uno está establecido. La persona buena ama el orden íntegro de las cosas.

Aquí tenemos un rival del deísmo lockeano que abraza la razón autónoma y deja al margen la gracia, pero que tiene una opinión sumamente diferente sobre las fuentes morales. En vez de encontrar éstas en la dignidad del sujeto desvinculado, que objetiva una naturaleza neutra, las busca en la inherente inclinación de la naturaleza humana hacia el amor al todo que es bueno. La autodesvinculación lockeana no es un simple error, es la forma segura de hacer que esas fuentes sean invisibles, de perder contacto con ellas y, por tanto, con el bien. Ésa es la razón por la cual Shaftesbury tiene que combatir la

* Partido político creado en el siglo XVII en Gran Bretaña. (*N. de la t.*)

teoría extrínseca como una abominación. Se interpone en el camino de una revinculación con nuestro amor a la totalidad.

Parece como si este deísmo contralockeano, al menos como se observa en Shaftesbury, adoptara puramente la forma de una vuelta a los modelos antiguos, a Platón, y sobre todo a los estoicos. Esto podría verse como parte de la recuperación del «paganismo» que algunos han apreciado como veta esencial de la Ilustración.[38] Pero eso sería apresurarse demasiado. De hecho, la filosofía de Shaftesbury, pese a su inspiración estoica, está crucialmente configurada por un modo de pensamiento moderno que podríamos denominar poscristiano. Esto es lo que debemos examinar para llegar a comprender el impacto que tuvo la teoría en su propio siglo y posteriormente.

El lenguaje de Shaftesbury es moderno en dos aspectos importantes, que me gustaría examinar aquí. Eso no significa que en muchos otros aspectos su pensamiento no hable en el lenguaje de su época, sino que estos dos fueron de especial importancia para la formación de la alternativa al deísmo lockeano. Ambos quedan reflejados en un término clave que utiliza Shaftesbury: suele hablar del «afecto natural». La tesis de que por naturaleza amamos la totalidad se expresa en la afirmación de que nuestros afectos naturales sobrepasarían la familia y el séquito inmediatos hasta llegar a un desinteresado amor a toda la humanidad, si entendiéramos nuestra situación correctamente.[39] El afecto natural es lo que mantiene unidas a las sociedades, y si ello se entendiera correctamente uniría a toda la especie. Forma parte de la dotación innata que todos tenemos, junto al sentido del bien y del mal, y eso es lo que olvidan los defensores de la teoría extrínseca.[40]

Los dos rasgos que encuentro reflejados en el término son: 1) La interiorización o, podríamos decir, la «subjetivación», de una ética teleológica de la naturaleza. 2) La transformación de una ética del orden, la armonía y el equilibrio en una ética de la benevolencia. En ninguno de los casos está claro en qué medida el pensamiento de Shaftesbury refleja esos cambios. Lo cierto es que eso es lo que su lenguaje sugirió a sus contemporáneos, y que quedaron completamente plasmados en las teorías del sentido moral a cuya inspiración contribuyeron.

1. Las teorías antiguas en las que se basa Shaftesbury, las de Platón y los estoicos, no estaban expresadas en el lenguaje de interiori-

dad. Y como he sostenido antes, ello no fue simplemente debido a un accidente semántico.[41] Amamos el bien y el bien que amamos está en el orden de las cosas, tanto como en el alma prudente, fiel a la naturaleza. Pero el segundo de esos órdenes no es autosuficiente: sólo es posible tener orden en el alma si vemos y amamos el orden de las cosas. Para Platón esto significa tener una visión del Bien; para los estoicos significa ver y afirmar el decurso del mundo. Es lo que distingue sus éticas de la de los epicúreos, quienes en este aspecto fueron los excéntricos de turno entre los antiguos moralistas. Para las grandes teorías que desempeñaron un papel predominante en la tradición europea, el bien del alma implica el bien cósmico.

Pero supongamos que nos preguntásemos: ¿por qué amamos el bien cósmico? La respuesta sería simple: somos seres racionales. La razón se entiende sustantivamente; la racionalidad es la facultad de captar el orden de las cosas; éste es una reflexión de la razón. No es necesario otro «postulado motivacional». Está en la naturaleza de los seres racionales amar el orden racional cuando lo ven. El problema es su incapacidad para verlo. Están cegados por enfocar sólo a las cosas sensibles; o poseen falsas opiniones (*dogmata*) que adoptan la forma de pasiones.

El enfoque no se centra en el interior, en la motivación «en» la psique, como diríamos nosotros. En vez de ello el bien cósmico es amado, porque es esencialmente amable, y eso es todo lo que es necesario decir.

El pensamiento cristiano introduce un cambio, bien articulado en Agustín. Esa inclinación natural a amar el bien puede fallar; sufrimos de la perversión de la voluntad a causa del pecado. Conviven en nosotros dos potenciales amores: uno superior y otro inferior, la caridad y la concupiscencia. Por haber sido hechos por Dios, amamos el bien; pero por lo que hemos devenido, estamos abocados al mal. Puede que no baste simplemente hacer que el bien se evidencie; la voluntad ha de ser transformada por la gracia. Este cambio va ligado, como hemos visto antes, al desarrollo de un lenguaje de interioridad en Agustín y en la cultura que lo sucedió.

Pero cuando llegamos a la época de Shaftesbury, siguiendo las grandes transformaciones del Renacimiento y las intensificaciones de la interioridad que he descrito antes, este lenguaje ya se ha hecho ineludible. Es inevitable pensar en esos términos. Shaftesbury expresa constantemente sus convicciones y sentimientos estoicos en tér-

minos de mirar hacia dentro, o de una preocupación por lo interior.[42] Y suele hablar de la mente como de un yo, tomando los dos términos como si fueran virtualmente sinónimos del *hēgemonikon* de Epicteto.[43]

Pero la subjetivación moderna da un paso adelante. Lo da cuando nos planteamos la presentación de una respuesta totalmente diferente al interrogante anterior: ¿por qué amamos el bien cósmico (o cualquier otro)? Esta respuesta no apunta a la amabilidad intrínseca del objeto, sino a ciertas inclinaciones implantadas en el sujeto. Es la clase de respuesta que sugiere a un moderno la palabra «afecto». La explicación resulta un rasgo de la motivación del amante.

Ello no significa que la explicación «moderna» haya de percibir los bienes como meramente «subjetivos», como sombras que proyecta el sujeto sobre un universo neutro, que es lo que sostienen las teorías éticas de «proyección» que examiné en la primera parte. Ésta, obviamente, ha sido una tendencia importante en las concepciones modernas, una de sus mayores tentaciones, cabría decir. Sin embargo, no es la única razón plausible para un giro hacia dentro.

Ha existido una veta del pensamiento cristiano, como hemos visto recurrentemente, que no se ha acomodado con demasiada facilidad a la idea del cosmos ordenado como medida del bien. Según Lutero, al hombre no ha de entendérsele primordialmente como *animal rationale*, sino como *homo religiosus*. Los humanos anhelan a Dios. Dentro de esta perspectiva es muy posible concebir que el punto de partida en la búsqueda del bien supremo se halle en nuestro propio seno: en nuestro anhelo y en nuestro sentido de «seres incompletos». Después de todo, esto es sólo una transposición del camino preferido de Agustín para probar la existencia de Dios a través del conocimiento de mi propia imperfección. Pascal fue el primero de su época en explorar meticulosamente esta inquietud, cuya relevancia se mantiene hasta nuestros días. En el capítulo siguiente veremos una teoría deísta que hace central la motivación interna, pero que, no obstante, no es proyeccionista.

E incluso al margen de la perspectiva deísta, es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender, sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo «en

sí mismo», o un universo en el que no existieran seres humanos. Una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros, lo que Heidegger llama «el despejar».[44]

Una vez que se acepta una tesis de alguna de esas índoles, entonces en la medida en que es posible explicar la existencia del espacio en el que se presenta el bien, no se puede simplemente hacer en términos del universo como una realidad que se automanifiesta; se ha de hacer en términos de nuestra propia constitución. La antigua idea comienza ahora a parecer ingenua. Estamos tentados a decir que su ingenuidad consiste en el hecho de explicar el bien en términos del universo *an sich*. Pero eso es anacrónico. La tradición mayoritaria entre los antiguos no planteaba la cuestión de a qué responde una teoría del bien en las cosas *an sich*. Ello presupone separar contundentemente mente y naturaleza. Pero el propio concepto de *eidos* o Forma se resiste a esa separación. La propia esencia de las cosas es una entidad estrechamente relacionada con la mente (*nous*) y con la razón (*logos*).[45] Para Platón las Ideas no son sólo objetos a la espera de ser percibidos; se manifiestan por sí mismas; la Idea de las Ideas es en sí misma una fuente de luz, fiel a la imagen de su dueño. El logos es óntico.

Pero para nosotros los modernos, la cuestión se plantea insistentemente. Incluso cuando no está presente el motivo pascaliano, la imagen mecanicista del universo y la postura desvinculada del sujeto conspiran para establecer una separación, incluso un abismo, entre la mente y el mundo. Cualquiera que sea la respuesta, incluso para quienes, como ciertos románticos, intentaron devolver el Espíritu a la Naturaleza —de hecho, especialmente para los románticos—, la cuestión crucial concierne a la naturaleza del sujeto. Y ésta, entre otras, adopta la forma de la pregunta: ¿qué es lo que permite que el sujeto reconozca el bien? A esto ya no se puede responder simplemente con el antiguo término «racional» —en la acepción de estar facultado para percibir la *ratio* de las cosas—, una respuesta que cierra mecánicamente el asunto.

Allí donde este interrogante sea apropiado, entonces una indagación sobre la naturaleza y las condiciones del bien nos conducirá tanto hacia el interior como hacia el exterior; además de examinar la

constitución de las cosas, hemos de examinar también nuestros propios deseos, aspiraciones, inclinaciones y sentimientos. A eso equivale el empuje pleno de la subjetivación; ahí es donde los deseos y las aspiraciones se convierten en el lugar crucial del examen. Se hace concebible que el bien y el mal puedan activar la naturaleza de nuestros sentimientos. Hasta los románticos que aspiraron a redescubrir el Espíritu en la Naturaleza captan el Espíritu mediante un giro hacia el interior.

Una vez que ocurre esta interiorización, entonces está claro que el proyeccionismo se convierte en la mayor tentación y la pugna entre proyeccionistas y realistas pasa a ser dominante. Pero en el umbral del siglo XVIII aún no hemos llegado ahí. Ahora es el momento en que se establece la interiorización de la teoría moral y se hace parte de la amplia esfera de la cultura. Es el siglo en que el sentimiento adquiere relevancia de categoría moral, en un conjunto de maneras, incluida una influyente teoría de los sentimientos morales.

A mi juicio, el propio Shaftesbury parece demasiado cerca del antiguo modelo estoico para permitirse dar ese paso, al menos claramente y sin ambigüedades. Sin embargo, el término «afecto» sugiere con fuerza la interiorización. Y a veces habla de un «sentido moral»,[46] que llegó a convertirse en un término clave en la posterior teoría de los sentimientos. Fuera deliberadamente o no, lo cierto es que Shaftesbury contribuyó al avance de dicha teoría. Ésta es una manera en que, al menos en su modo de expresión, le otorga un matiz moderno a su teoría derivada de los antiguos.

2. El otro también está sugerido en la palabra «afecto». Las teorías antiguas en las que se basa Shaftesbury hacen de la armonía y el equilibrio del alma su meta principal. Incluso cuando se trata del modo en que tratamos a los demás, el equilibrio y el orden son cruciales. La justicia y la templanza son las virtudes primordiales que deben presidir nuestra relación con los otros. La prescripción del escritor estoico es bien conocida:[47] compadecidos ante la desgracia de otro, por supuesto, debemos *hablar* de forma consoladora, pero sin dejarnos *conmover* por la piedad.

Éste es un aspecto en que el cristianismo difiere radicalmente del pensamiento pagano. La más alta de las virtudes es una especie de amor, pródigo en dádiva, cuyo paradigma ejemplar dio su vida por los demás. Oscila el centro de gravedad de la vida moral. Estas dos posturas morales encajan por igual en la cultura cristiana, en una

unión que por supuesto no siempre resulta fácil, pero quizá más armoniosamente en la famosa doctrina tomista que sobreañade las tres virtudes «teologales» a las naturales.

Con la afirmación de la vida común, el *agapē* se integra de un modo nuevo en la ética de la existencia cotidiana. El trabajo que yo realizo en mi llamada ha de ser para el bien común. Esta insistencia en la ayuda práctica, en hacer el bien a la gente, se elabora en las varias semisecularizadas éticas que fueron sucediéndose, por ejemplo, las de Bacon y Locke. La virtud principal en nuestro trato con los demás ya no es la justicia o la templanza, ahora es la beneficiencia. Con la interiorización del pensamiento ético, en el que las inclinaciones son cruciales, el motivo de la benevolencia se convierte en la clave para la bondad.

Shaftesbury contribuye a este giro. Aún dice, como sus antiguos mentores, que la vida buena produce «constante complacencia, seguridad, sosiego y ecuanimidad»;[48] y en *The Moralists*, Teocles describe cómo el hombre bueno «en verdad se convierte en arquitecto de su vida y fortuna al poner por sí mismo los cimientos perdurables y seguros del orden, la paz y la concordia».[49] Pero los tres elementos aquí enumerados van precedidos por «un generoso afecto, un ininterrumpido ejercicio de la amistad, una constante amabilidad y benignidad». Hacer el bien tiene también una importancia crucial para Shaftesbury. Es demasiado moderno, es en demasía un producto de la época de Locke, y eso sin hablar de la íntima vivencia que tuvo de él como tutor, para que sea de otro modo.

Sin embargo, aún respira el aire de la tranquilidad y el equilibrio estoicos, o aspira anhelantemente a ello. Aún hemos de esperar a sus sucesores para ver cómo hacen de la benevolencia la virtud principal.

Y todo esto lo vemos elaborado en la teoría de los sentimientos morales, que en parte debe su inspiración a Shaftesbury, y cuyo más notable portavoz fue Francis Hutcheson.

15.2

Hutcheson fue un fiero adversario de la teoría extrínseca, y tomó su inspiración de Shaftesbury. Su *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (*Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de la belleza y la virtud*) lleva como parte del subtítulo: «en

la cual se explican y defienden los principios del difunto conde de Shaftesbury contra el autor de las *Fábulas de las abejas*». Mandeville, autor de esta última obra, se convirtió en el centro de la tempestad de una polémica por intentar demostrar cómo los que normalmente consideramos vicios tienden al bien de la sociedad, basándose en lo que luego se integraría en la corriente principal del pensamiento de Adam Smith, base que hoy catalogaríamos como «económica». Su obra parecía un ataque a la mismísima distinción entre vicio y virtud.

Pero en realidad Hutcheson no pierde mucho tiempo en Mandeville. Adversarios mucho más serios son los moralistas de la escuela extrínseca, quienes, en efecto, creían que el bien se diferencia realmente del mal, pero hacen que esto dependa en última instancia del amor de sí o del egoísmo, una vez que tenemos en cuenta el pleno alcance de las consecuencias de nuestros actos, incluyendo en ellas las recompensas y los castigos divinos. Esta clase incluye a los antiguos epicúreos y sus seguidores modernos (donde Hutcheson coloca a Hobbes y La Rochefoucauld), pero contiene también a ciertos «moralistas cristianos de este esquema», a quienes no nombra, aunque no es difícil reconocer a Locke.[50]

A Hutcheson esto le parece un grave error y, como veremos, un error muy perjudicial. Ni siquiera llega a sentir la tentación de adoptar dicha postura extrínseca, puesto que, al parecer, hace caso omiso de la más obvia experiencia humana. Obviamente nos mueve algo más que el egoísmo; cuando actuamos moralmente nos mueven ciertos motivos generosos. Y solemos admirar moralmente a un enemigo gallardo, leal a su causa y, pese a su colega traidor, útil para nosotros. La concepción extrínseca de nuestros deseos y afectos no es verdaderamente creíble porque hace que «los más generosos, desinteresados y bondadosos de ellos procedan del amor de sí gracias a una serie de sutiles razonamientos, a los que los corazones honrados suelen ser completamente ajenos».[51]

La bondad y la generosidad nos son naturales. De haber pertenecido a una generación anterior podría haber estado tentado a decir «innatas», pero ha interiorizado suficiente psicología lockeana para guardarse de hacerlo. Así pues, pretende que ésos son los sentimientos que naturalmente crecen en nosotros de la misma manera que desarrollamos estatura y forma normal.[52]

Pero ¿cómo explicar dichas pulsiones en términos de nuestra psicología? Hutcheson construye sobre conceptos lockeanos y los ci-

mienta en el sentido moral. El sentido es el que libera ideas para nosotros; opera pasivamente y las ideas que libera no se cuestionan. Y porque vienen pasivamente, sin ninguna interpretación por nuestra parte, han de tomarse como datos en bruto, como bloques constructores del conocimiento.[53] Así Locke. Hutcheson define el sentido como lo que libera ideas en este significado.[54] La terminante imposibilidad de derivar juicios y motivaciones morales de los simplemente prudentes, queda entonces sacralizada en la tesis de que poseemos un sentido moral: «Algunas acciones brindan a los hombres una bondad inmediata», y ello a través de «un sentido superior que yo denomino moral».[55] Así para en seco la reduccionista teoría extrínseca. Las reacciones morales no pueden, por definición, explicarse más detalladamente.

Éste es quizás un modo peligroso de lograr este fin. Al fundamentar los juicios morales en datos brutos, Hutcheson abre la posibilidad de tratarlos como a cualquier otra reacción *de facto*, desvinculándose de ellos y considerándolos como simples proyecciones. Esta clase de consideración podría ser el meollo para una teoría proyeccionista en la que las propiedades morales se asimilan a las propiedades secundarias que no están ancladas en la realidad, sino que forman parte regular de nuestra experiencia, en virtud de nuestra constitución. Dicha asimilación ha servido de base para el «error» de la teoría proyeccionista de nuestra época, como he descrito en la primera parte.[56] Y parece que el propio Hutcheson se adhiere en ocasiones a la analogía.[57] Un rasgo estándar en el análisis de las propiedades secundarias es que éstas están correlacionadas con las cualidades primarias y se las asume como parte de la «coloración» subjetiva, en atención a la experiencia que tenemos de estas últimas. Lo que las hace «subjetivas» en esta opción es que dependen de nuestra propia constitución y podrían muy bien ser diferentes si estuviéramos constituidos diferentemente.

Hutcheson, al parecer siguiendo la analogía, da pie a que también el sentido moral se perciba asido al mundo aleatoriamente. Da cabida a la suposición de que Dios podría habernos asido al mundo diferentemente, por ejemplo, de forma que no sintiéramos benevolencia hacia los demás,[58] o que incluso disfrutáramos de sus tormentos.[59] Hutcheson introduce esas posibilidades para alabar la bondad de Dios por haber elegido la actual economía de la salvación, lo que prueba que la benigna providencia de Dios es una de sus principales

metas. Pero no alcanza a darse cuenta de cómo esto abre la puerta al relativismo, ni de lo problemático que ello hace su juicio sobre la bondad moral de la deidad.[60]

Por mucho que esta psicología pueda abrir la puerta al relativismo y al naturalismo —camino que quizás Hume comienza a explorar—, evidentemente eso no era lo que se proponía Hutcheson. Si tiene o no derecho a hacerlo, posee una muy clara e intensa idea de la noción de la bondad de la deidad, anterior a su elección de los sentidos de que nos dota. Lo que es bueno es el modo en que ello funciona para nosotros. Somos seres que ansiamos la felicidad, y esto se define en la manera lockeana estándar, más o menos en términos de placer.[61] La suerte es que: 1) Nuestro sentido moral nos empuja a la benevolencia. 2) La benevolencia es lo que mejor funciona para nuestra felicidad.

1. Es una doctrina central en Hutcheson. En este sentido es totalmente moderno: «Todas las acciones consideradas amables en cualquier lugar... siempre parecen benevolentes, o procedentes del amor a los demás y del estudio de su felicidad». Y las «acciones que nuestro sentido recomendaría más encarecidamente para nuestra elección, como las más perfectamente virtuosas» son «las que parecen poseer la más ilimitada tendencia universal hacia la más grande y extensible felicidad de todos los agentes racionales a quienes pueda llegar nuestra influencia».[62] Hutcheson intenta incluso compaginar las cuatro virtudes clásicas con esta moderna hegemonía de la benevolencia. Así, redefine la justicia como «el estudio constante para promocionar la mayor felicidad que esté a nuestro alcance, desempeñando los buenos oficios que tengamos la oportunidad de desempeñar y no interfieran en el más extenso interés del sistema».[63]

2. Hutcheson es un convencido creyente en el universo perfectamente engranado, que ha sido diseñado por Dios para el bien común y la felicidad de sus habitantes. Las cosas funcionan para lo mejor.

> ¿Cómo podría alguien ver este mundo como si estuviera bajo la dirección de una naturaleza malvada, o llegar siquiera a cuestionar la Providencia perfectamente buena? Cuán claramente nos señala la verdadera felicidad y perfección el orden de nuestra naturaleza y nos conduce naturalmente, como los varios elementos de la tierra, el sol y el aire, propician el crecimiento de las plantas y la perfección de sus especies... Podemos ver que la atención al más universal interés de todas las criaturas

sensibles es la perfección de cada uno de los individuos de la humanidad... Además, ¿cuánto de esto vemos verdaderamente en el mundo? ¿Cuánta generosa simpatía, compasión y felicitación entre unos y otros?[64]

En consecuencia, no hay choque de intereses. Cada persona se sirve mejor a sí misma sirviendo a los demás: «Su constante búsqueda del bien público es la más probable de las maneras de promover su propia felicidad».[65] Ésta, por supuesto, es la pretensión de los teóricos extrínsecos que quieren fundamentar la moral en el egoísmo. Hutcheson no se distingue de ellos en esto. Concuerda con Cumberland y Pufendorf al afirmar: «La reflexión sobre las circunstancias de la humanidad en este mundo sugeriría que una benevolencia universal y un temperamento social, o el curso de dichas acciones externas, promoverían más eficazmente el bien externo de todos».[66] Incluso concuerda con ellos en que es muy importante hacer que la gente se dé cuenta de que existe tal armonía de intereses.[67]

En lo que no puede concordar con ellos es en que lo que en verdad nos motiva a la benevolencia es el percibir dicha armonía. ¿Por qué se empeña tan intensamente en marcar esta diferencia? Al escribir desde la perspectiva del siglo XX, en el que la fundamentación de la ética se ha convertido en algo tan perplejo y discutido, cabría pensar que percibiéramos la teoría extrínseca como negación de la moral, cargada de las teorías proyeccionistas que brotaron de ella. Así es como, por ejemplo, David Fate Norton se aproxima a Hutcheson.[68] Hay alguna verdad en ello; después de todo, la *Inquiry* estaba destinada a responder a Mandeville, a quien ciertamente se veía como subversor de la moral.

No obstante, la mayoría de los teóricos extrínsecos que se propone criticar, no rechazaban de plano la moral, y él admite que no lo hacían. Llega incluso a reconocer que su principal argumento empírico, el de la armonía de intereses, es válido y hay que darlo a conocer. El gran tema reside en otro lugar. Es la cuestión de las fuentes morales. Los teóricos extrínsecos han identificado de un modo totalmente equivocado los veneros principales de la acción moral. Niegan el vívido reconocimiento de lo que nos faculta para la acción moral. Esto es ponerlo en mis propios términos, desde luego, pero parece que Hutcheson reconoce algo similar.

En la mente de Hutcheson, adoptar la posición extrínseca, o fracasar de cualquier modo en reconocer la benevolencia de nuestra na-

turaleza, sofoca y paraliza los sentimientos morales. Hay una manera obvia en que esto ocurre, desde luego, y es cuando creemos que nuestro interés es contrario a la ayuda a los demás. Hay que desechar este freno engañoso, y por eso hemos de convencer a la gente de que el amor de sí no está reñido con el hecho de beneficiar a los demás. Hemos de adquirir «esa noble disposición» —«nuestra natural propensión a la benevolencia»—, hay que «liberarse de las ligaduras de la ignorancia y las falsas opiniones interesadas».[69]

Éste es un freno puramente externo, podríamos decir, y no tiene nada que ver con lo que yo denomino las fuentes morales. Pero Hutcheson sostiene también que no creer en nuestras inclinaciones morales las desalienta y reconocerlas las fortalece. Al reconocer en nosotros los veneros del bien nos regocijamos en ellos y ese regocijo hace que fluyan con más potencia. Por eso es esencial establecer su doctrina del sentido moral, y por eso debe combatirse la misantrópica teoría externa.

En el prólogo de su *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Hutcheson justifica su investigación sobre las pasiones, que algunos podrían considerar «demasiado sutil para la comprensión común y, en consecuencia, no necesaria para la instrucción de los hombres en las cuestiones morales, que son asuntos ordinarios de la humanidad». Pero, de hecho, ciertas nociones sobre las pasiones son ya corrientes (la teoría extrínseca), «en gran detrimento de muchos caracteres naturales, puesto que muchos se ven desalentados de cualquier intento de cultivar en ellos afectos bondadosos y generosos, a causa de una noción previa según la cual tales afectos no existen en la naturaleza y cualquier pretensión de tenerlos es sólo disimulo, afectación o, en el mejor de los casos, entusiasmo no natural».[70]

Para ser bueno es importante identificar las fuentes de la bondad. Y no sólo en nosotros, sino también en nuestros prójimos y, por supuesto, en el Dios que diseñó todo esto. Debemos creer en la bondad de la naturaleza humana. De lo contrario,

> cuando ante cualquier daño pequeño, o resentimiento repentino o cualquier sugerencia supersticiosa, nuestra benevolencia es tan frágil que nos permite lanzarnos a cualesquiera odiosas concepciones de la humanidad... como si fueran totalmente malos o rencorosos, o como si fueran peor suerte de seres que lo que en realidad son; esas concepciones nos conducirán a afectos malévolos o, al menos, debilitarán los buenos con que contamos y nos harán verdaderamente viciosos.[71]

Percibir la bondad de los seres humanos nos hace mejores. Y por eso es importante entender que «toda pasión o afecto, en grado moderado, es inocente; existen muchos que son directamente amables y moralmente buenos: contamos con sentimientos y afectos que conducen tanto al bien público como al privado, a la virtud y también a otras suertes de placeres».[72]

Pero si ver el bien en nosotros mismos y en los demás libera dicho bien y lo intensifica, el efecto será mucho mayor si extendemos la vista y vemos que todo el universo es bueno y brota de la omnímoda benevolencia del Creador. El pasaje que he citado antes acerca del orden armonioso del mundo, en el que Hutcheson hace notar «la generosa simpatía, compasión y felicitación entre unos y otros» que observamos en ello, continúa: «¿Acaso no nos llena de gozo incluso el floreciente estado de las partes inanimadas de la naturaleza? ¿No es acaso nuestra naturaleza amonestada, exhortada y ordenada para cultivar la bondad y el amor universales, por la voz que escuchamos a través de toda la Tierra, y las palabras que resuenan hasta los confines del mundo?».[73]

Pero, por encima de todo:

> Una constante estima a Dios en todas nuestras acciones y placeres dará una nueva belleza a cada virtud convirtiéndola en un acto de gratitud y amor hacia él; y aumentará nuestra fruición en cada placer, pues aparecerá como una evidencia de su bondad; dará pureza y simplicidad de corazón para concebir nuestras disposiciones virtuosas como implantadas por Dios en nuestros corazones; y nuestros oficios beneficiosos como el trabajo adecuado, y los deberes naturales del sitio que ocupamos en el universo, y los servicios que debemos a este tan noble país.[74]

Así pues, para Hutcheson nuestras fuentes morales —la reflexión sobre los bienes, la cual nos capacita moralmente— son, ante todo, nuestra benevolencia, y luego, fuente a su vez de ello, la benevolencia universal de Dios, «el *Autor* de nuestra naturaleza», como Hutcheson suele llamarle. Pese a esta evidente aceptación de los términos psicológicos lockeanos, su inspiración brota claramente de Shaftesbury y, a través de él, sus raíces se remontan a la tradición erasmista de la escuela de Cambridge. Comparte con ellos su fiera oposición a una ética de ley extrínseca. Pero con Hutcheson esta tradición ha pasado a través de dos transformaciones que sólo se insinúan en el lenguaje de Shaftesbury: nuestra inclinación al bien *a*) está

absolutamente interiorizada en el *sentimiento* y *b*) se configura, por encima de todo, como *benevolencia* universal.

Esos dos cambios se aproximan más a Shaftesbury que al deísmo lockeano. La interiorización de los sentimientos es lo que le permite recubrir su teoría en la psicología lockeana. El acento que pone en la benevolencia lo sitúa en una línea que fluye desde los puritanos, a través de Bacon y Locke, hasta llegar a los utilitaristas.

De hecho, Hutcheson suele parecer utilitarista, y en efecto hizo mucho de lo que contribuyó a preparar el terreno para dicha escuela. «La mejor acción —declara— es la que logra la mayor felicidad para el mayor número.»[75] Se dice que el designio de Dios es «la felicidad universal», que él realiza imparcialmente.[76] Fue incluso uno de los pioneros de la teoría de la elección racional, al proponer cálculos matemáticos, por ejemplo, de la moralidad de una acción, «la cantidad de bien público producido» por una persona, y cosas semejantes.[77] Además, en su refutación de los racionalistas propone una inflexible definición de la razón como instrumental, igual a la que pudiera hallarse en cualquier otro lugar:

> Actúa razonablemente quien considera las varias acciones en su poder, y forma verdaderas opiniones de sus tendencias; luego elige hacer lo que obtenga el mayor grado de aquello a lo que lo inclinan los instintos de su naturaleza, con el mínimo grado de las cosas a las que los afectos de su naturaleza hacen que sea adverso.[78]

Por tanto, el deísmo de Hutcheson, en cierta forma, se aproxima al de Locke. La noción más importante que comparten los dos es la del gran engranaje del universo en el que las partes están diseñadas de tal manera que conduzcan a su mutua preservación y florecimiento.

> Hemos observado anteriormente cuán admirablemente fueron nuestros afectos ideados para el bien del todo... todos apuntan al bien, sea privado o público: y por ellos cada agente particular está hecho, en gran medida, servidor supeditado al bien del todo. La humanidad está insensiblemente engranada, y hecha un gran sistema, por medio de una unión invisible. Quien voluntariamente mantenga esa unión y se deleite empleando sus propias facultades para su especie, se hace feliz a sí mismo; quien no mantenga libremente esa unión, sino que, por el contrario, actúe con el fin de romperla, se hace a sí mismo desgraciado; y ni siquiera entonces podrá romper los vínculos de la naturaleza.[79]

Las dos clases de deísmo comparten algo de dicha visión; y comparten la inspiración que aporta esta visión. En esa medida sus respectivos sentidos de las fuentes morales se solapan. Pero en lo que difieren es en cómo ocupamos nuestro lugar en dicho orden. Para el lockeano lo hacemos mediante el ejercicio de la razón desvinculada. Para el deísmo que brota de Shaftesbury (y también de Leibniz, como veremos en el capítulo 16), aun cuando no rechaza la razón desvinculada, participamos en el plan de Dios mediante una revinculación. Debemos recuperar el movimiento hacia el bien que anida en nosotros, y permitir que asuma su debida forma. Nos volvemos hacia dentro para restaurar la verdadera forma del afecto natural o de nuestros sentimientos benevolentes y, al hacerlo, les damos toda su potencia.

Y así, en este aspecto las fuentes morales de las dos variantes difieren radicalmente. En uno de los casos las hallamos en la dignidad del sujeto desvinculado, responsable de sí mismo con clarividencia, racional y controlador. En el otro, también las buscamos en los sentimientos que anidan dentro de nosotros. Cuando el deísmo alcanzó su mayor apogeo, en la primera mitad del siglo, esta diferencia podría no haber parecido siempre significativa. Pero adquiere una importancia crucial luego, con el avance de la concepción de la naturaleza como fuente interior. Con Rousseau y los románticos, estalla en una de las más profundas disyuntivas de nuestra cultura.

Pero para entender esto mejor, quiero examinar antes esta nueva concepción del orden engranado, y además la nueva concepción de la naturaleza que anida en nosotros, para después concentrarme en el examen de la radical e increyente Ilustración. Esto establecerá el escenario para el reto rousseauniano que aún reverbera a través de nuestra cultura.

Capítulo 16

EL ORDEN PROVIDENCIAL

16.1

Por regla general tendemos a considerar el deísmo del siglo XVIII como una simple área de representación en el camino hacia la laica e increyente Ilustración. En cierto sentido, esto no es erróneo como perspectiva. El deísmo preparó el camino para la Ilustración radical. Exploró algunos de los argumentos que luego serían desarrollados en la increencia. Pero en otro sentido, esta perspectiva puede ser engañosa, porque frecuentemente se toma como si implicara que las ideas deístas se limitaban a una simple y poco entusiasta incredulidad, que quienes las defendieron ya habían abandonado por completo la perspectiva religiosa y en gran medida sólo intentaban guardar las apariencias. Lo que les diferenciaba de sus sucesores ateos se concibe, por tanto, como una simple falta de coraje.

Por supuesto que se dio mucha hipocresía en este tanteo durante el siglo XVIII. No era fácil declararse abiertamente descreído, y muy pocos lo hicieron; el coste podía ser muy alto. Sin embargo, sería un error suponer que todos aquellos a quienes cabe calificar de deístas fueron hipócritas o estuvieron comprometidos con sus ideas sólo a medias. Y dicho error es un obstáculo si queremos entender ese período: nubla la imagen que tenemos, tanto de lo religioso como de lo no religioso. O, al menos, ésa es la tesis que deseo formular; y ello porque oculta la fuerza que aquellas ideas deístas tuvieron como creencias religiosas. Pero sólo si reconocemos lo que esas ideas contaban a su favor, cómo convencían, e incluso inspiraban, a quienes las sostenían, no dejaremos escapar algo crucial en el contexto general en el que se erigieron y fracasaron.

Paradójicamente, el mejor modo de apreciar este asunto es tomar en serio el tópico de que el deísmo está a medio camino en la senda hacia la Ilustración radical, porque entonces veremos cómo el enten-

der lo que pudo haber inspirado al primero, nos dará la comprensión de la segunda.

Así pues, deberíamos preguntarnos qué era lo que movía a la gente que mantenía la postura religiosa expresada en Hutcheson o, quizá más radicalmente, en Tindal. ¿Qué lleva a una persona a alabar y dar gracias a Dios si percibe su obra del modo que ellos la percibían? La respuesta, obviamente, es su bondad, su benevolencia. Y ésta se expresó en la creación de un mundo en el cual los propósitos de los diferentes seres que lo habitan, y particularmente de los seres racionales, están tan perfectamente engranados. El mundo fue diseñado de modo que cada uno, al actuar de acuerdo con su buena voluntad, contribuyera también al bien de los demás. La más alta felicidad humana, en opinión de Hutcheson, se alcanza cuando damos rienda suelta a los sentimientos y emociones morales de benevolencia. Pero es sólo entonces cuando hacemos lo máximo por contribuir a la felicidad general.

La bondad de Dios consiste, pues, en realizar nuestro bien. Su beneficencia se explica en parte en términos de nuestra felicidad. Pero lo sorprendente respecto a dichas nociones deístas es que la relación recíproca, tan central en la tradición religiosa, parece estar aquí ausente. Después de todo, es un principio central de la tradición judeocristiana que Dios ama y procura el bien de sus criaturas. Pero, por otro lado, al definir dicho bien siempre se ha precisado que consiste en algún tipo de relación con Dios: amarlo, servirlo, estar en su presencia, contemplarlo en la visión beatífica, o algo de esa índole.

Lo sorprendente en dichas nociones deístas es que el bien humano, con respecto al cual se define la benevolencia de Dios, sea tan independiente. No es que la referencia a Dios esté completamente ausente, sino que parece subordinada a un concepto de felicidad que se define en términos puramente «criaturísticos». La felicidad es el logro de las cosas que deseamos por naturaleza o el placer y la ausencia de dolor. Parece que las recompensas de la otra vida son consideradas sencillamente como versiones, más intensas y más duraderas, de los placeres y dolores de ésta. Además, el que Dios haya establecido dicho sistema de recompensa en el otro mundo parece diseñado, al menos parcialmente, para apuntalar el sistema de engranaje en éste.

A juicio de Hutcheson, a los humanos, en efecto, sólo los mueve a la cima de la bondad el sentimiento de amor y gratitud a Dios:

> Así como la más sosegada y extensa determinación del alma hacia la felicidad universal no puede tener otro centro de remanso y gozo que la original y omnipotente Bondad independiente; así, sin el conocimiento de ella y el más ardiente amor y resignación ante ella, el alma no puede alcanzar su más estable y suprema perfección y excelencia.[1]

Así pues, el alma necesita a Dios para ser íntegramente buena. Ésta es una idea totalmente tradicional. Mas en lo que parece consistir nuestra bondad es en la «determinación... hacia la felicidad universal», y la bondad de Dios parece consistir en promover ese mismo fin. En esta perspectiva desempeña un papel central la felicidad, una noción del bien totalmente independiente, no teocéntrica; y todos los lineamentos de la apropiada relación con Dios —gratitud, amor, resignación— se definen con respecto a ella.

Algo parecido cabría señalar respecto a la virtud crucial en la concepción de Hutcheson, o sea, la benevolencia. Ésta ocupa el lugar de la previa virtud teologal de la caridad y continúa su función. La noción de que la persona piadosa es la que se da a sí misma, se mantiene en esta nueva ética en la que todas las virtudes tradicionales se redefinen, como ya hemos visto, y se relacionan con la benevolencia.[2] Pero el contenido de esta disposición se define en términos de la felicidad humana.

Lo crucial aquí es, pues, el enfoque en lo humano. Lo que realmente importa en el universo es la felicidad humana. Ésta es el objeto de los prodigiosos esfuerzos de Dios (al menos, parte del objeto: también se preocupa por el resto de sus criaturas). Esto es pura presuntuosidad desde la perspectiva de una importante vertiente del pensamiento cristiano, y hubo mucha gente en este siglo que se mostró más que dispuesta a señalarla. Los humanos están ahí para Dios, y no viceversa.[3] En este aspecto el deísmo parece una ruptura total con la tradición religiosa. Pero en otros aspectos estaba firmemente enraizado en ella. Desenmarañar esos cabos ayudará a comprender sus motivaciones.

En todas las tradiciones religiosas que cuentan con un dios, o con dioses, se halla muy arraigada la idea de que los designios del dios son muy diferentes de los nuestros. La tradición religiosa griega requería mantener la frontera entre dios y hombre, inmortal y mortal. Los dioses son seres poderosos, extraordinarios, que infunden un temor reverencial, y cuya amistad y buena disposición no puede dar-

se por supuesta. Con frecuencia hay que aplacarlos. Los cultos paganos conservaron hasta el fin el propósito tradicional de prevenir o propiciar la ira divina.[4] Sin embargo, un dios cuya amistad se haya ganado «pone la mano» sobre su devoto para protegerlo.[5] Las relaciones divino-humano tenían algo del carácter de las relaciones entre patrono y protegido, salvo que la categoría de los inmortales se encontraba incomparable e impresionantemente por encima de la de sus servidores mortales.

En la Biblia hebrea la trascendental e inescrutable naturaleza de los designios de Dios está aún más intensamente marcada: «Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos —oráculo de Yahveh—. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros» (Isaías 55,8-9). A los humanos no se les debe una explicación completa, son llamados a obedecer. David Hartman ha observado que la enorme libertad interpretativa de la que goza la comunidad rabínica en el judaísmo se combina, no obstante, con un sentido del ultimátum de las decisiones de Dios. En el *midrash*,* cuando Moisés expresa su horror ante el espantoso martirio que padece el rabino Aqiba, uno de los más grandes de todos los maestros, Dios replica severamente: «Guarda silencio, pues ése es mi decreto».[6]

Las metas del hombre y las de Dios parecen muy alejadas entre sí. Pero al mismo tiempo, se conjugan en ambas tradiciones, aunque de forma muy diferente. Las grandes formulaciones filosóficas, influidas principalmente por Platón, conjugaron la religión pagana con una noción más excelsa y unitaria de deidad. Dios, cuando se habla de él en singular, *ho theos*, se ha elevado muy por encima de la libidinosa y belicosa familia del Olimpo de Homero. Es el Dios que creó el cosmos o emana en él y se le identifica con su orden y armonía. Pero en esa filosofía también se han redefinido ascendentemente las metas de la humanidad. También los humanos, como seres racionales, se caracterizan ante todo por su amor a dicho orden. Cuando alcanzan su nivel superior convergen con Dios en amar una y la misma cosa, el orden cósmico. Para algunos esto surge de la primacía de la contemplación. Para los estoicos adopta la forma de complaciente aceptación de cualquier cosa que ocurra. Shaftesbury, al parecer,

* Interpretación o comentario rabínico del texto bíblico. (*N. de la t.*)

vuelve a una posición que se aproxima a ésta. Pero en general el deísmo posee afinidades con esta antigua religión filosófica, hacia la que muchos de los pensadores del siglo XVIII sintieron una profunda simpatía, en oposición a la «suplantación» cristiana.

El acercamiento entre Dios y el hombre adoptó una forma muy diferente entre los hebreos. Aquí la separación entre Dios y el cosmos se mantiene con fuerza. La santidad (*kodesh*) de Dios contrasta con la meramente profana del universo.[7] Pero sorprendentemente, Dios llama a Israel para que sea su pueblo. En un principio esto implicaba algo así como la relación patrono-protegido, al igual que en todos los demás pueblos circundantes que tenían «sus» dioses. Pero también implicaba algo más, implicaba que Israel se convertía en un «pueblo santo» (Éxodo 19,6; Levítico 20,7), o sea, en un pueblo consagrado a Dios, por lo tanto, puesto aparte entre las naciones.

> Las consagrarás [a las naciones] al anatema. No harás alianza con ellas, no les tendrás compasión... Porque tú eres un pueblo consagrado a Jahveh tu Dios; él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (Deuteronomio 7,2.6; véase Levítico 20, 26).

En otras palabras, se trataba de un pueblo llamado a vivir de la manera querida por Dios; no a vivir de las maneras en que viven otros pueblos que «pagan sus tributos» a una deidad tutelar, sino de acuerdo con una ley dada por Dios. En cierto sentido Israel se convierte en una teocracia.

La convergencia, pues, adopta la forma de humanos llevados por los designios de Dios. Pero también se produce un movimiento que, se podría decir, va en otra dirección. Dios desea y fomenta el bien de su pueblo. Esto, desde luego, encaja en el modelo «normal» de patrono-protegido, ampliamente reconocido. Pero existe una diferencia. Que la dedicación a Dios sobrepasa el simple «pagar tributo» queda reflejada en el relato de la *Akedah* acerca de la pronta disposición de Abrahán para sacrificar a Isaac por orden de Dios. Dios pide una entrega total y a cambio «Jahveh proveerá» (Génesis 22,14).

Más adelante, los profetas desarrollan la noción de que el servicio a Dios implica justicia y ayuda a los oprimidos: «¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? —dice Jahveh—. Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones... Vuestras manos están de sangre lle-

nas: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda» (Isaías 1, 11.15b-17).

Es aquí donde la convergencia entre Dios y el hombre se asemeja a la de la filosofía pagana. Al cumplir la voluntad de Dios, los humanos son llamados a más altos parámetros éticos. Muchos judíos devotos, y más tarde muchos cristianos, se percataron de la íntima analogía,[8] y también lo harían algunos paganos. Como ya he mencionado en el capítulo 7, Platón ganó el título de «Moisés ático».

Ciertamente existe una analogía, lo que explica la incorporación de gran parte de la filosofía griega en el judaísmo y el cristianismo. Pero también hay una diferencia, que ya he expuesto en el capítulo 13. La santificación en la tradición judeocristiana (ser *tsadik* o un «santo») ciertamente lleva consigo la adhesión a una moral superior. Pero ésta no se define sólo en términos de actividades «superiores», o del amor al orden de las cosas; esto no agota lo que significa dedicarse a la causa de Dios. Además, esta causa incluye la afirmación de la vida, que incorpora aquello que he denominado vida corriente. Lo que diferencia a Dios de los humanos en este aspecto es la plenitud, la fuerza de la afirmación, algo que los humanos no pueden igualar por sí solos, pero de lo que pueden participar siendo fieles a Dios.

En el caso judío dicha participación se define en la Torá. En el caso cristiano la noción clave es la de *agapē* o caridad, el amor afirmador que Dios siente hacia el mundo (Juan 3,16): los humanos, al recibirlo, pueden a su vez darlo. En cualquier caso, existe algo que sobrepasa la moral, por así decirlo, a saber, la participación en el poder afirmador de Dios.

Es esta dimensión extra la que el deísmo pierde de vista. Y ello lo aproxima al modelo filosófico pagano. Pero esta noción centrada en lo humano también tiene raíces en la tradición cristiana. Se puede deducir del propio radicalismo del reto del Nuevo Testamento a la ortodoxia «farisaica»: por ejemplo, «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Marcos 2,27), o «ellos [los escribas y fariseos] atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ni con el dedo quieren moverlas» (Mateo 23,4). Esto podría fundarse en una noción que percibiera a Dios humillándose para redimir a la humanidad, lo cual es una veta dominante en la interpretación que se ha dado a la Encarnación.[9]

De forma más inmediata, la postura centrada en lo humano se basó, como cabría imaginar, en la polémica contra ciertas nociones hiperagustinianas. Encontramos este argumento entre los platónicos de Cambridge cuando, por ejemplo, afirman que era en demérito de Dios suponer que en su relación con nosotros debería preocuparse por otra cosa que no fuera nuestro bien, como si él necesitara de nuestro servicio o en realidad deseara que se le rindieran honores para su propia satisfacción.[10] Tindal apunta a algo parecido en su *Christianity as Old as the Creation*: no deberíamos pensar que Dios se encuentre dolido por la maldad humana. Es un error y desmerecedor de Dios pensar que nos castigue para reparar su honor. Él lo hace únicamente por nuestro bien.[11] La continuidad está ahí, pero lo que ha cambiado radicalmente entre Whichcote y Tindal es el contenido del bien humano por el que se supone que actúa Dios. La comprensión de Whichcote incluye la «deificación»: elevar la naturaleza humana para que participe en lo divino.[12] Para Tindal el bien humano que Dios se empeña en promover ha menguado hasta «el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales».[13]

El cambio no es insignificante. En términos de la argumentación del capítulo 14, cabría decir que la primera clase del papel que desempeña la gracia que allí se mencionaba, la que consiste en estar llamados a un bien que trasciende lo natural, queda gravemente socavada, ya que esto sólo tiene sentido en la dimensión extra del poder afirmador de Dios, de que he hablado antes. Y desde luego se niega directamente el segundo papel, el que figura en las teologías hiperagustinianas que acentúan la incapacidad moral de nuestra naturaleza caída. Así pues, la gracia comienza a desaparecer por completo. No se equivocaban los cristianos ortodoxos cuando pensaban que se suprimía algo crucial.

Pero también tenemos que examinar cómo el enfoque deísta sobre la felicidad humana podría verse simplemente como una forma de llevar a cabo —y hacer plena justicia a— la idea crucial del cristianismo erasmista, a saber, que la grandeza de Dios consiste en no necesitar que existamos para él y que, por consiguiente, encuentra su más pura expresión en el hecho de estar dispuesto a pensar exclusivamente en nuestro bien. Dios es capaz de un amor desinteresado, alega Tindal, de un modo imposible para nosotros. Nosotros sólo podemos amarlo porque él es bueno para con nosotros.[14] La creencia de que Dios no exige de nosotros más que la realización apropia-

da a nuestra naturaleza, podría representarse como una elaboración más inflexible de la noción básica de que la bondad de Dios consiste en procurar nuestro bien. Paradójicamente, la propia naturaleza inflexible de la afirmación que Dios hace de la humanidad, puede servir para justificar que los humanos queden dispensados de participar en ella; y la sobrehumana intensidad de dicho poder afirmador puede servir para declararlo más allá del alcance humano.

También aquí observamos la extrapolación de otra idea directriz. La visión del destino humano que sostiene Tindal es infinitamente más modesta que la de Whichcote. La concepción deísta de la naturaleza y la felicidad está sin solución de continuidad en la misma línea de sucesión desde la afirmación de la vida corriente que hiciera la Reforma, como en efecto hemos visto en capítulos anteriores. El bien humano, la felicidad que Dios ha dispuesto para nosotros, es puramente una cuestión de satisfacer nuestros deseos y sentimientos naturales. Por tanto, no deja más sitio para las actividades superiores de las antiguas teorías morales que para los destinos superiores de los Padres griegos, o cualquiera de los otros teólogos clásicos.

Lo que me interesa resaltar aquí es que el modo en que el deísmo reformuló la fe cristiana en torno a la imagen de un orden natural diseñado *inter alia* para un bien humano autónomo, se sostiene sobre dos líneas del desarrollo teológico: la definición erasmista de la bondad de Dios en términos de su beneficencia para la humanidad; y la afirmación antijerárquica de la vida corriente. Ambas líneas se trazaron en el decurso de duras polémicas: la primera contra las teologías de la incapacidad humana y la predestinación; la segunda contra las (supuestamente) presuntuosas tesis de la existencia de facultades morales o destinos espirituales superiores. Esto debería ayudarnos a entender por qué las nociones deístas, por mucho que minaran o abandonaran algunos aspectos cruciales de la fe cristiana, pueden ser consideradas como expresiones más cabales e inflexibles de lo que llevaba consigo dicha fe. Con respecto al adversario en cada una de las polémicas, podían aparecer como la respuesta más vigorosa. Al menos, hasta que, a su vez, fueron derrotadas en ese aspecto por teorías francamente increyentes, que tuvieron, a mi juicio, una parte importante de su atractivo precisamente en su satisfacción aparentemente más inflexible de las aspiraciones profundamente incrustadas en la tradición religiosa que negaban. Pero sobre esto sólo se vierte

más luz, pienso, cuando se aprecia lo que el deísmo significó como noción religiosa. Volveré a este punto más adelante.

De hecho, fueron esos matices «cristianos» los que hicieron que el deísmo se diferenciara de los modelos filosóficos paganos que tanto admiraban algunos de sus portavoces, como señalé en el capítulo anterior. También es verdad que estuvo demasiado centrado en lo humano, demasiado preocupado por el bien meramente humano, para poder encajar en el modelo antiguo. Pero lo que, pese a todo, constituyó la afinidad entre los dos fue el hecho de que una vez más el *orden* cósmico se colocaba en el centro de la vida espiritual.

La idea de que Dios dispone las cosas para el bien humano adoptó la forma de la creencia en el buen orden de la *naturaleza*. La providencia se entendía en términos generales; se reflejaba en la disposición regular de las cosas. Los deístas no tenían sitio para las «providencias particulares», para la intervención de Dios en los asuntos de individuos o naciones, las cuales constituían el eje en torno al que giraba gran parte de la piedad popular y eran extremadamente importantes para los ortodoxos, y para algún movimiento popular contemporáneo, por ejemplo, el metodismo.

El deísmo no sostenía que Dios interviniera constante y milagrosamente para hacer que las cosas nos salieran bien. Por el contrario, los pensadores de este cariz asumieron la creencia de los reformadores de que la «era de los milagros» pertenecía al pasado y eventualmente llevaron esta idea hasta fomentar el escepticismo respecto a los milagros fundamentos del Nuevo Testamento. Ésta era una cuestión muy grave porque, fieles a Locke, muchos pensadores ortodoxos sostenían que la revelación cristiana mostraba que era genuina por los milagros que hizo Cristo. Éstos hacían que sus pretensiones fueran verdaderamente creíbles. De ahí que el desafío de Hume y otros a la credibilidad de los relatos de milagros tocara una fibra sensible.

Pero en la visión deísta las narraciones de milagros del Nuevo Testamento perdieron su relevancia. Allí figuran como intervenciones de la afirmación del poder divino por el cual se salva a la gente de específicos resultados generados en-y-por un mundo caído en el pecado. En este sentido son ejemplos concretos y emblemáticos de la acción salvadora de Dios en la Encarnación. Las curaciones ocurren mediante el perdón de los pecados.[15] Pero en la perspectiva del deísmo la bondad de Dios se manifiesta en la beneficencia del orden re-

gular de las cosas. Ahora lo crucial no es el pecado del mundo, sino la perfección de su designio. La gente no necesita ser salvada del desorden reinante, sino más bien aprender a adaptarse adecuadamente al designio de las cosas.

De hecho, en esta visión Dios no puede intervenir para interrumpir las operaciones regulares del mundo, al menos no con demasiada frecuencia, so pena de frustrar sus propios designios. El orden cesaría de ser regular y cesarían los beneficios que fluyen de él. Ésta es la forma en que Hutcheson, entre otros, se enfrenta al principal reto de la teodicea. Confiaba en que los varios males que sufre la gente de este mundo pudieran explicarse como necesarios efectos secundarios de la regular producción del bien. Por ejemplo, sufrimos el dolor porque éste ha sido diseñado para servir de eficaz señal del mal funcionamiento del sistema. Sin el dolor que produce una quemadura no sabríamos retirar la mano del fuego cuando estamos distraídos con cualquier otra cosa, y así otros argumentos de ese estilo. Es un desafortunado efecto secundario que en verdad sufrimos. ¿No podría Dios haber diseñado un sistema de señalización indoloro? Eso sencillamente no hubiera funcionado, aduce Hutcheson, porque es necesario algo que no sólo advierta a la gente, sino que la estimule a la acción para remediar el mal. Incluso, tal como son las cosas, observamos que la fiebre y los lacerantes dolores no siempre disuaden del vicio.[16]

Bien, entonces, ¿qué tal si Dios interviene en el sistema cada vez que no se requiere la lamentable característica? Supongamos que Dios hubiera hecho que el dolor fuera menos intenso para las personas más virtuosas que no necesitan ser aguijoneadas para reformarse. Eso, piensa Hutcheson, está descartado, puesto que entonces, hablando con propiedad, ya no existiría un orden de las cosas. Uno de los beneficios de tener un orden es que podamos contar con ello; eso es lo que nos permite alcanzar el bien a través del ejercicio de nuestras facultades características, las facultades de la razón instrumental. Si Dios tuviera que ajustar constantemente las leyes a los casos particulares, «suplantaría inmediatamente todo el ingenio y la previsión de los hombres, y toda acción prudente»,[17] y eso sin hablar del hecho de que al remover todos los obstáculos para su bienestar no quedaría espacio para la virtud activa.

El designio de un orden para el bien de criaturas instrumentalmente racionales deja a Dios sin más opción que, por así decirlo, es-

tablecer leyes que permitirán operar sin su interferencia. Dios demuestra su bondad absteniéndose de hacer milagros.

Así, la supremacía del orden excluye las intervenciones milagrosas. Pero también margina la historia. La naturaleza «histórica» del judaísmo, el cristianismo y el islam —o sea, el hecho de que la devoción y la piedad se centren en acontecimientos históricos clave: Sinaí, la Encarnación, la entrega del Corán— está intrínsecamente ligada al reconocimiento de la dimensión extra. Esos acontecimientos son las erupciones del poder afirmador de Dios en la vida humana y su constante fuerza en nuestras vidas requiere que mantengamos una ininterrumpida continuidad con esos momentos, a través de la tradición. Una vez que la noción del orden se convierte en suprema, carece de sentido otorgarle un estatus crucial en la vida religiosa. Pasa a ser una vergüenza para la religión que ésta haya de ir vinculada a la creencia en acontecimientos particulares que escinden un grupo de otro y que, en cualquier caso, están abiertos a lucubraciones. Las grandes verdades de la religión son universales. La razón las deduce del curso general de las cosas. Una brecha separa las realidades de importancia universal de los particulares hechos de la historia y estos últimos no pueden sostener aquéllas. «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden» («Las verdades históricas contingentes jamás pueden servir de prueba para las necesarias verdades de la razón»), como dice Lessing.[18]

Sin intentar preconizar esas verdades, aún cabría justificarlas de algún modo como parte de la pedagogía de la raza humana, la cual, en sus primeras fases, probablemente necesitó de dichos relatos para llegar a aceptar la alta visión espiritual que una edad más filosófica puede entender directamente. Ésa era la idea de Lessing.[19] No obstante, la religión madura que finalmente surge se despoja hasta quedar en lo puramente esencial. En sus formulaciones más generales puede reducirse a tres propuestas: la existencia de un Dios creador, su providencia y el hecho de una vida eterna con recompensas y castigos.[20] La revelación, que estaba tan intrínsecamente ligada a la religión histórica, se hace ahora innecesaria porque a esas «verdades» sólo las sostiene la razón. La verdadera religión era, en último término, la religión natural.

Espero que la argumentación precedente haya puesto en claro cuál fue el atractivo de este deísmo. Una faceta —que ya examiné en

el capítulo 9— es la fuerza del ideal de la razón autorresponsable. Aquí tenemos una religión completamente racional que no apela a la autoridad históricamente fundamentada. A esto suele otorgársele una atención exclusiva en las actuales formulaciones del deísmo. Mi argumento ha tratado de mostrar que existe otra faceta para su motivación, que también se inspiró en algunos ideales profundamente arraigados en la tradición cristiana.

16.2

Este último elemento de motivación explica por qué, entre todos los elementos de continuidad, el orden que más admiraban los deístas de este siglo es muy diferente del orden de la tradición antigua.

En su *Essay on Man*, Alexander Pope da elocuente expresión a esta visión del orden. Dando continuidad a una larga tradición, lo percibe como la «gran cadena del ser»:

Vast chain of Being! which from God began,
Natures ethereal, human, angel, man.
Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
No glass can reach; from Infinite to thee,
from thee to Nothing.

¡Inmensa cadena del ser!, que en Dios incoa,
naturalezas etéreas, humana, ángel, hombre.
Bestia, ave, pez, insecto, que ningún ojo capta,
ningún cristal alcanza; del infinito a ti
de ti a la nada.

O una vez más:

All are but parts of one stupendous whole,
Whose body Nature is, and God the soul.

Cada una es sólo parte de un magnífico todo,
cuyo cuerpo es la naturaleza, y Dios el alma.[21]

Esto se asemeja al común concepto que viene evocándose a lo largo de muchos siglos. Y en ciertos sentidos lo es. Lovejoy ha mostra-

do hasta dónde se remonta la noción de la gran cadena del ser.[22] Lo que él denomina «el principio de plenitud» será poco después evocado por Pope en la misma epístola.[23] y en ello Pope no es excepcional; esta vertiente de la visión tradicional conservaba todo su brío. También Locke daba por hecho que Dios había creado a los seres para completar todos los posibles niveles de la existencia. Y Hutcheson apelaría a la misma idea en su teodicea, en el capítulo que termino de citar:[24] el universo debe contener alguna imperfección porque Dios creará seres hasta el extremo en el que la superioridad del bien sobre el mal esté a punto de desaparecer. Es célebre la adhesión de Leibniz a este principio.[25]

No obstante, existe una diferencia importante. La declaración de Pope de que «la naturaleza no es más que arte, desconocido para ti»,[26] ya la insinúa. El orden que aquí se nos pide admirar no es un arte de significados expresados o encarnados. Lo que constituye en orden a la colección de entidades que configura el mundo no es primordialmente que éstas realicen un interrelacionado todo de posibilidades, aunque a veces persista algo de ello, como observamos en el principio de plenitud.[27] Lo que es primordial para que las entidades del mundo constituyan un orden es que sus naturalezas se engranen entre sí. Los propósitos que busca cada entidad, con las funciones causales que ejerce, se engranan con los de las demás, haciéndose coherentes en un todo armonioso. Cada entidad, al servirse a sí misma, sirve a todo el orden.

Esta nueva visión se presenta mediante otra imagen tradicional:

> *Look round our World; behold the chain of Love*
> *Combining ah bellow and all above.*

> Mira en torno al mundo; advierte cómo la cadena de amor
> combina todo lo de abajo con todo lo de encima.[28]

La cadena de amor figura prominentemente en el platonismo de Ficino, que ejerció una amplia influencia durante el Renacimiento y llegó hasta el período que examinamos ahora, primero a través de los platónicos de Cambridge y luego de Shaftesbury. Concretamente en el verso siguiente Pope se refiere a la «naturaleza dúctil (*plastic*)», un término clave para la escuela de Cambridge, tanto como lo sería para los románticos posteriormente. Pero para Ficino la cadena funcio-

naba dentro del contexto de una teoría de emanación neoplatónica: lo más alto ama a lo más bajo que emana de ello, y lo más bajo ama a lo más alto, del cual, en un sentido, es su emanación o expresión. La doctrina de amor, en el *Simposio* de Platón, es esencial en esta teoría.

Pero para Pope la cadena de amor es más bien la interconexión del servicio recíproco que se prestan entre sí las cosas en este mundo de funciones armónicas. Es cierto que en las antiguas nociones del orden existía el «organicismo» tradicional: las diferentes cosas del universo dependen entre sí y se sostienen entre sí. Pero allí donde una vez dicha dependencia mutua fluyera del hecho de que cada una sostiene su lugar ordenado en un todo, que, de lo contrario, volvería al caos (véase el discurso de Ulises en el *Troilo* de Shakespeare: «Desafina una sola nota de esa cuerda, / y presta oído a la discordia que le seguirá»; 1.3.109-110), ahora el apoyo asume una forma eficiente-causal directa: las cosas *se alimentan* mutuamente. Los versos sobre la cadena de amor continúan:

See plastic Nature working to this end,
The single atoms each to other tend,
Attract, attracted to, the next in place
Formed and impelled its neighbour to embrace.
See Matter next, with various life endued,
Press to one centre still, the general Good.
See dying vegetables life sustain,
See life dissolving vegetate again:
All forms that perish other forms supply,
(By turns we catch the vital breath, and die)
Like bubbles on the sea of Matter born,
They rise, they break, and to that sea return.
Nothing is foreign: Parts relate to the whole;
One all-extending, all-preserving Soul

Connects each being, greatest with the least;
Made Beast in aid of Man, and Man of Beast;
All served, all serving: nothing stands alone;
The chain hold on, and where it ends, unknown.

Contempla la naturaleza dúctil hasta el final bregar,
átomos sueltos que uno a otro tienden,
atraen al siguiente y por él son atraídos,

formados e impulsados a su vecino abrazar.
Contempla la materia luego, de varia vida dotada,
inducida a un centro inmutable, el bien general.
Contempla mortecinos vegetales sustentando la vida,
contempla la vida disolviéndose en vegetal de nuevo.
Toda forma que perece otra forma abastece
(por turno recibimos el vital aliento, y por turno morimos).
Como burbujas en la mar de la materia nacidas,
se alzan, se quiebran, y a la mar retornan.
Nada es extraño: cada parte es relativa al todo;
Una sola, omnímoda alma que todo abriga

empalma cada ser, el más grande con el menor;
creó la bestia en ayuda del hombre, y el hombre de la bestia;
todos servidos, todos sirviendo; nada permanece por sí solo,
la cadena resiste, y dónde ha de parar, se desconoce.

Más adelante, alaba a Dios:

God in nature of each being founds
Its proper bliss, and sets its proper bounds:
But as he framed a Whole, the Whole to bless,
On mutual Wants built mutual Happiness:
So from the first, eternal order *ran,*
And creature linked to creature, man to man.

Dios en la naturaleza de cada ser encuentra
su dicha propia, y sus confines señala.
Pero como ha creado un todo, el todo que bendice,
de carencias mutuas la mutua felicidad produce:
así desde el principio el eterno *orden* navega,
criatura ligada a criatura, y el hombre al hombre.[29]

Este nuevo orden de naturalezas engranadas se erige en el lugar que antes ocupara el orden basado en un logos óntico. A la par que se erosiona la base metafísica de la idea precedente, en particular debido al creciente éxito de la ciencia mecanicista, la nueva visión llena el vacío que aquélla ha dejado y es plenamente compatible con la concepción moderna según la cual la naturaleza de una cosa es creada por las fuerzas que operan dentro de sí misma. Se piensa que cada cosa tiene su propio propósito e inclinación. La bondad del orden

consiste en el hecho de que éstas no corren entre sí transversalmente, sino que se engranan.

Leibniz expuso la formulación más influyente de la idea de un orden configurado con elementos de esta clase, que él denomina «mónadas». Éstas se perciben en forma de particulares que poseen, en mayor o menor grado, un propósito que están inclinadas a realizar. Leibniz combina así algo de la teleología aristotélica, en la noción de que la naturaleza de una cosa provee para su desdoblamiento en un cierto modo, con la idea moderna de que la naturaleza de una cosa se halla en su propio interior. Puesto que las formas son internas, de una forma que no lo son para Aristóteles, la armonía del mundo ha de ser «preestablecida» por Dios.[30]

Como su predecesor, el cosmos significativo, el nuevo orden de naturalezas engranadas también provee de una fundamentación al orden social y moral. Gracias a la providencia, la manera del mundo es buena. Podemos poner en ella toda nuestra confianza.

Such is the World's great harmony, that springs
From Order, Union, full Consent of things:
Where small and great, where weak and mighty, made
To serve, not suffer, strengthen, not invade;
More powerful each as needful to the rest,
And, in proportion as it blesses, blest;
Draw to one point, and to one centre bring
Beast, Man or Angel, Servant, Lord or King.

Tal es la gran armonía del mundo que brota
del orden, la unión, el pleno consentimiento de las cosas:
donde lo pequeño y lo grande, donde lo débil y lo fuerte han sido creados
para servir, no sufrir; fortalecer, no invadir;
tan poderoso cada dual cuanto del resto necesitado,
y, en proporción, tanto cuanto bendice, bendecido;
atrae hacia un punto y hacia un centro lleva:
bestia, hombre o ángel, siervo, señor o rey.[31]

Debe corregirse la superficial idea de que no todo es bueno:

All chance, Direction, which thou canst not see;
All Discord, Harmony not understood;
All partial Evil, universal Good:
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,

One truth is clear, whatever is, is right.

Toda oportunidad o dirección que no puedas ver;
toda discordia o armonía incomprendida;
todo mal parcial, todo bien universal:
y pese al orgullo, y a la razón que yerra pese,
una verdad es cristalina: *todo lo que es, es justo.*[32]

La naturaleza es fundamentalmente concordia, beneficencia. La manera de ser bueno es actuar de acuerdo con la naturaleza. Esto se puede enmarcar dentro de una doctrina extremadamente conservadora; y ciertamente el lema con el que Pope termina el poema que acabo de citar parece quietista en extremo. Por más que Pope ataque a los estoicos, muchas veces parece aproximarse a ellos (y en esto quizá muestra la influencia de Shaftesbury, quien fuera mucho más antiguo estoico que cristiano). Pero la exigencia de vivir de acuerdo con la naturaleza también podría ser una demanda radical; cabría interpretarla como la llamada a un cambio de gran envergadura respecto a las convenciones sociales. El giro desde el deísmo hasta la agnóstica Ilustración, hasta cierto punto, implicó deslizarse hacia una interpretación más radical. Pero antes de centrarme en esa transición, quiero examinar más detalladamente lo que conllevaba la noción de vivir de acuerdo con la naturaleza.

Ésta es una fórmula engañosamente común. Parecería que aún estuviéramos en el territorio de la filosofía antigua. Y el hecho de que actuar de acuerdo con la naturaleza se pueda describir también como actuar de acuerdo con la razón, sólo aumenta la sensación de que aquí no hay nada radicalmente nuevo. No obstante, así como el orden natural descrito en términos del principio de plenitud y la cadena de amor parecían mucho menos nuevos de lo que en realidad eran, algo parecido ocurre aquí. Existe un profundo cambio en lo que significa vivir de acuerdo con la naturaleza que separa al siglo XVIII de sus fuentes antiguas. Pienso que es necesario resaltar esta diferencia si queremos comprender qué contribuyó a que el deísmo ganara tanta popularidad, qué fue lo que luego ocasionó que fuera sustituido y, de hecho, si queremos comprender la dinámica completa de las ideas morales modernas.

Para los antiguos la vida de acuerdo con la naturaleza era una vida de acuerdo con la razón. *Kata physin = kata logon.* Lo que so-

mos por naturaleza es vida racional, y de ahí que actuar con la razón sea la clave de lo que es el bien para nosotros. Pero lo que significa vivir de acuerdo con la razón a su vez se explica mediante una cierta noción de orden, que clasifica diferentes actividades en un orden jerárquico. Éste, en último término, se puede ligar a un orden jerárquico en el cosmos, como ocurre con Platón; o podría simplemente ser un orden en nuestras metas, como también ocurre con Platón, pero también con Aristóteles y con los estoicos. No obstante, en cada caso la razón nos capacita para catalogar nuestras actividades y procurar unas con preferencia a otras, precisamente porque se catalogan más alto de acuerdo con la razón. Las actividades que implican la razón son por naturaleza superiores a las que sólo implican el deseo. Así, para Aristóteles, la vida alcanza su máxima aproximación a lo divino cuando se contempla lo inamovible; y la vida ciudadana en la que deliberamos conjuntamente, ejerciendo y desarrollando la prudencia, es superior a la vida de producción y consumo; y ésta, a su vez, es superior a la del mero placer sensual; aunque todos ellos sean bienes.

Por supuesto que esta generalización es demasiado aplastante para ser verdad. Los epicúreos se mantuvieron notoriamente al margen de una identificación tan general de la razón con una jerarquía de metas y acciones. Los fines humanos podían reducirse a uno: el placer. Pero incluso Epicuro fue suficientemente hijo de su cultura para introducir algo semejante a la distinción jerárquica entre los placeres, discriminando los más valiosos a tenor de su más larga duración o de ir menos acompañados de dolor y problemas. Pero, pese a todo, los epicúreos poseían los elementos para una nivelación radical de metas; ésa es la razón por la que fueron frecuentemente citados a lo largo de los siglos que llevaron a la Ilustración.

No obstante, si dejamos al margen a los epicúreos, observamos que la ética de la vida corriente que surge en la Edad Moderna contrasta fuertemente con la vertiente principal del pensamiento antiguo. Ciertas actividades se realzan —el trabajo en la llamada, y la vida familiar—, no en virtud de su rango jerárquico a la luz de la naturaleza racional del hombre, por causa del plan de Dios. Dichas actividades son destacadas como significativas porque definen cómo intenta Dios que vivamos, qué dispuso para nosotros cuando nos creó. De ello se desprende que para saber lo que debemos hacer necesitamos una idea, no del orden jerárquico de la naturaleza, sino de

los designios de Dios. También se desprende que lo que estamos llamados a hacer no es simplemente actuar de acuerdo con cierta jerarquización natural, sino llevar a cabo las actividades marcadas con pleno reconocimiento de la relevancia de su carácter.

Esta ética implica dos clases de contrastes. El primero es con un conjunto de opiniones equivocadas que fracasan en percatarse de la relevancia del carácter de las actividades de la vida corriente como son, por ejemplo, las nociones de la ética tradicional que consideran otras cosas superiores. El segundo contraste es con el modo equivocado de vivir dichas actividades, es decir, vivirlas de un modo que fracasa en reconocer su significación en el plan de Dios, como ocurre cuando las vivimos para nosotros mismos o únicamente con miras al placer y al lucro, no por causa de Dios, con actitud reverente. Aquí es posible observar el trasfondo de dos rasgos de esta ética que aparecieron antes en esta argumentación: su rechazo de la antigua jerarquía de actividades, y la definición de la crucial cuestión moral pertinente a *cómo* se realiza la llamada y *cómo* se vive la vida marital. No es tanto una cuestión de saber qué actos son especiales para una persona buena, sino más bien cómo se realiza lo que se hace. Dios gusta de los adverbios.

El largo deslizamiento que llevó desde las teologías ortodoxas de la vida corriente hasta las nociones deístas de la naturaleza ocurrió dentro de este molde básico. Las actividades cruciales no se identifican por una visión de jerarquía natural, sino que están marcadas por el propósito para el que fueron creados los humanos. Sin embargo, ahora es cada vez menos una cuestión de los inescrutables designios de Dios manifestados en la revelación, y cada vez más algo que captamos del designio de la propia naturaleza. Desde este punto de vista, el deísmo aparece como una mera etapa provisional; en una etapa posterior el designio de la propia naturaleza será suficiente para marcar las actividades de la vida corriente.

No obstante, ahora es posible observar cómo el «vivir de acuerdo con la naturaleza» asume un sentido muy diferente del antiguo. Ya no significa en absoluto vivir de acuerdo con la jerarquía de metas de la razón (sustantiva). Significa, más bien, vivir de acuerdo con el designio de las cosas. En otras palabras, lo que hace correcto el modo de vida bueno no es que refleje la inherente condición racional de ciertas actividades, sino que sea fiel al designio de la naturaleza, que esté de acuerdo con la significación correcta de las activida-

des señaladas como significativas por el designio. Dicho designio, como hemos visto antes, procura concordar mediante propósitos engranados entre sí. Lo que el designio marca, para cada tipo de cosa, son los propósitos que hacen que cada una de las cosas engrane con todas las demás. Así es como definimos ahora vivir de acuerdo con la naturaleza. Lo que tenemos es una ética, no de razón jerárquica, sino de actividades marcadas, en plena continuidad con la ética teológica de la que surgió.

Y esto implica, al igual que antes, dos clases de contraste. Contrasta con las nociones, especialmente con las jerárquicas, que fracasan en ver cuáles son las actividades marcadas. Aquí la filosofía del orden natural del siglo XVII continúa la afirmación de la vida corriente al avalar nuestras inclinaciones naturales al placer y a alejarnos del dolor, y el impulso normal del amor a sí mismo. Pope observa que «dos principios reinan en la naturaleza humana», el amor a sí mismo y la razón. Pero no deberían estar encontrados:

Let subtle schoolmen teach these friends to fight,
More studious to divide than to unite;
And Grace and Virtue, Sense and Reason split,
With oil the rash dexterity of wit.
...
Self-love and Reason to one end aspire,
Pain their aversion, Pleasure their desire;
But greedy That, its object would devour,
This taste the honey, and not wound the flower:
Pleasure, or wrong or rightly understood,
Our greatest evil, or our greatest good.

Deja que astutos maestros a estos amigos a luchar enseñen,
más solícitos para dividir que para unir;
y gracia y virtud, sentido y razón desgarren,
con la temeraria destreza del ingenio.
...
El amor a sí mismo y la razón a un fin aspiran
dolor es su aversión, y el placer desean
pero aquél, avaro, su objeto devora,
ésta prueba la miel y no daña la flor:
placer, errado o correctamente entendido,
nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.

Y contra los estoicos alaba la vida de ímprobo esfuerzo a la que mueve la pasión agudizada tras aquello que deseamos.

In lazy Apathy let Stoics boast
Their Virtue fixed;'tis fixed as in a frost;
...
The rising tempest puts in act the soul,
Parts may it ravage, but preserves the whole.
On life's vast ocean diversely we sail,
Reason the card, but Passion is the gale;
Nor God alone in the still calm we find,
He mounts the storm, and walks upon the wind.

Que en perezosa apatía presuman los estoicos
su virtud fija, fija como en la escarcha;
...
La tempestad naciente activa el alma.
Destrozará partes, pero conservará el todo.
En el vasto océano de la vida de diversas formas navegamos:
la razón es la carta, pero la pasión, galerna.
Dios no se encuentra en la apacible calma,
cabalga la borrasca y camina sobre el viento.[33]

El segundo contraste se da con la forma equivocada de vivir los objetivos marcados. Y ahora acude a la razón. Pero ahora es la razón instrumental; no tiene nada que ver con una visión de jerarquía natural. En la imagen de Pope, la razón guiará a la pasión, pero la pasión aporta la fuerza motivadora. Sin embargo, la razón instrumental interviene de dos maneras que no son claramente compatibles entre sí.

En primer lugar, nos muestra que la mejor norma para la maximización de nuestros logros es encajar en el lugar apropiado dentro del orden engranado. Todo está hecho de modo que el bien de cada uno sirva al bien de todos; así, nuestro mejor interés debe ser actuar en beneficio del bien general. Pero, en segundo lugar, el propio todo en sí mismo es la magnífica creación de la razón instrumental, ahora de Dios, que abarca la maximización universal. Nuestra facultad para razonar, que nos permite ver esto, nos eleva hasta entender el todo y de esa forma nos lleva a desear algo más que el interés particular.

Esas dos rutas nos llevan del angosto enfoque en la exclusiva gratificación inmediata para nosotros mismos a un ponderado compromiso con el bien general a largo plazo. En capítulos anteriores hemos observado cómo rugían los ecos de una importante controversia respecto a estas dos maneras de intervención de la razón instrumental, en la que los moralistas de la visión extrínseca sólo aceptaban la primera. La vertiente más importante del deísmo abarcó ambas. Desde luego era importante reconocer que: «el verdadero *amor a sí mismo* y el [amor] *social* son lo mismo»,[34] pero también que estamos dotados de la capacidad para la compasión y para la benevolencia general, y esto es lo que la percepción racional de todo el orden de la naturaleza despierta en nosotros.

Self-love thus pushed lo social, to divine,
Gives thee to make they neighbour's blessing thine.
Is his loo little for thy boundless heart?
Extend it, let thy enemies have part:
Grasp the whole worlds of Reason, Life, and Sense,
In one close system of Benevolence:
Happier as kinder, in whate'er degree,
And height of Bliss but height of Charity.

El amor a sí mismo empujado así al [amor] social, al divino,
te permite hacer tuya la bendición de tu vecino.
¿Demasiado poco para tu corazón inmenso?
Prodígalo, deja parte a tus enemigos:
capta totalmente estos mundos: razón, vida y sentido,
en el íntimo sistema de benevolencia:
más feliz cuanto más amable, en cualquier grado,
y la cima de la dicha es sólo la cima de la caridad.[35]

Así pues, vivir de acuerdo con la naturaleza equivale de nuevo a vivir de acuerdo con la razón. Pero ahora significa vivir apreciando plenamente el designio del engranaje. Mínimamente, esto significaría sacar sólo el máximo beneficio estratégico del conocimiento que se tiene del designio. Más plenamente significa, en general, encontrar la más alta satisfacción a la que uno aspira fomentando el designio como tal. En esta última, y más común, versión corría estrechamente paralela a la visión teísta de la que había surgido: la vida buena requiere que al llevar a cabo las actividades que han sido marcadas como significativas, se abrace el espíritu de lo que las haya marcado

así. En la versión teísta esta última expresión designa a Dios; en el deísmo tiende a indicar el designio de la naturaleza. Pero en cualquier caso los humanos están llamados a una perspectiva más amplia, a abrazar el todo. Lo que una vez fue caridad ahora se fusiona con la benevolencia.

Así, negativamente, vivir de acuerdo con el designio de la naturaleza significa evitar tres clases de desviaciones: 1) La primera la definen los vicios tradicionalmente reconocidos: pereza, sensualidad, desorden, violencia. Pero la exclusión de éstos suele justificarse ahora apelando a la razón instrumental, no a la superioridad jerárquica del orden y la estabilidad sobre la agitación y la pasión —como Pope dejó muy claro en su pasaje antiestoico—. 2) Es preciso evitar el error de subestimar la vida corriente, o el natural amor a sí mismo, en nombre de actividades supuestamente «superiores» o de motivos espirituales más excelsos, en particular, una concepción jerárquica de la razón que opondría ésta al amor a sí mismo («deja que astutos maestros a estos amigos a luchar enseñen»). 3) Hemos de evitar el error de condenar por irremediablemente pecaminoso el natural amor a sí mismo. Es preciso darse cuenta de que la búsqueda de la felicidad es en sí misma inocente; es parte del designio, marcada como significativa por éste. Es preciso rechazar todas las morales ascéticas.

Abstenerse de esas tres desviaciones nos llevará a buscar nuestra felicidad de manera racional. Pero, además, como terminamos de observar, vivir de acuerdo con la razón y con la naturaleza exige que nos elevemos hasta la perspectiva del todo y nos preocupemos por la felicidad general. Hay que sumar la benevolencia a la búsqueda racional de la felicidad, si es que queremos vivir plenamente de acuerdo con el designio de la naturaleza —aun que de acuerdo con la noción extrínseca, esto no implica ningún requisito añadido, puesto que la beneficencia es precisamente la mejor estrategia para lograr la felicidad personal.

Así pues, a pesar de la similitud de este lenguaje con el de los antiguos, ahora tenemos una ética que ya no se basa en una jerarquía inherente, sino en actividades relevantes. La razón sigue siendo importante, y los seres que la poseen siguen siendo considerados de rango superior en la cadena del ser. Pero ya no es suficiente determinar el bien tomándolo como punto de referencia por el cual clasificar las actividades. Ahora lo que les da significación es el designio. Por tanto, la importancia de la razón (instrumental) le viene dada

por el modo en que intentamos desempeñar nuestra parte en dicho designio.

Y ni siquiera en este papel la razón está sola y no cuestionada. Se puede considerar que la comprensión racional es nuestra única forma de lograr entender y apreciar el designio. Pero ese designio no es sólo un hecho sobre la relación que tenemos con el todo; es también visible en nuestra propia constitución: por ejemplo, en las inclinaciones y tendencias de nuestra naturaleza. Y nuestro acceso a ello puede ser más directo que a través de la concepción racional de nuestra propia constitución. Podemos tener acceso a nuestro designio a través de nuestros deseos y sentimientos.

El giro desde un modo de acceso exclusivamente racional hasta el que otorga también un lugar al sentimiento, es el giro que observamos desde Locke, a través de Shaftesbur, hasta llegar a la teoría de los sentimientos morales de Hutcheson. Éste viene a convertirse en un tema progresivamente predominante en el pensamiento deísta. Nuestra manera de contactar con el designio de la naturaleza reside también en nosotros, en los sentimientos naturales de la compasión y la benevolencia.

Esto permite explicar mejor el movimiento hacia la subjetivación o interiorización que describí en el capítulo 15. Para los antiguos era suficiente responder a la pregunta de por qué la forma apropiada de vida era mi bien, señalando que yo era vida racional. Esto estableció la jerarquía de actividades, con respecto a la cual la vida apropiada se designa como tal; y un ser racional no puede evitar amar y aprobar esta forma de ser. Pero ahora hay algo que es el modo apropiado de vivir en virtud de cómo las cosas, yo incluido, están diseñadas: y este designio incluye el que yo esté provisto de ciertas inclinaciones, deseos, sentimientos. Conocer el bien no es sólo una cuestión de tener una concepción de un orden jerárquico. Requiere, más bien, que yo aprenda a conocer mis inclinaciones. Esto no es porque yo esté adoptando una moral subjetiva o una moral basada en una mera proyección. Las cosas no son simplemente correctas por el hecho de que yo me incline hacia ellas. Lo que es correcto es lo que encaja en un designio, en el cual mis sentimientos son parte integral.

Así razona Hutcheson. Nuestros sentimientos morales son parte integral del orden providencial. Las cosas irían mucho peor sin ellos.[36] No por que ellos indiquen como correctas algunas cosas que son correctas, sino porque lo hacen como parte del orden total. Ver

a Hutcheson como proyeccionista es verlo anacrónicamente o, al menos, fuera de su contexto. Una vez suprimido el provindencialismo, se plantea la profunda, preocupante cuestión. Lo hace con Hume. Pero esto es desnaturalizar a Hutcheson.

Lo que he estado describiendo aquí, en el giro desde las nociones antiguas a las modernas de la vida de acuerdo con la naturaleza, es un enorme cambio en la comprensión que tenemos del bien constitutivo. El designio providencial de la naturaleza, en contra del orden jerárquico de la razón, ocupa ahora el lugar central. Las diferentes nociones de las fuentes morales son relativas a lo siguiente: si se hallan sólo en la razón o están también en nuestros sentimientos. Elegiremos la que, a nuestro juicio, nos brinda acceso al designio.

Lo que elijamos, sea lo que fuere, representa una interiorización con respecto al modelo antiguo. Incluso si optamos por el deísmo lockeano para hacer de la razón nuestro único modo de acceso, ahora es razón instrumental, y parte de los hechos acerca de nuestras inclinaciones, lo que proporciona placer o dolor. Y si seguimos a Hutcheson, la introspección será incluso más evidente. Puesto que, en realidad, es consultando nuestros sentimientos como llegamos a aprobar el designio de las cosas y nos regocijamos en él.

Esta forma de deísmo, era de esperar, tiende a hacerse predominante a medida que avanza el siglo.[37] Y la opción que se decanta progresivamente por los sentimientos ocasiona una revolución en la comprensión filosófica del sentimiento. Quizá podamos trazarla en el cambio de vocabulario: la palabra «sentimiento» en sí misma, que reemplaza en parte a la palabra «pasión», indica la rehabilitación que ha experimentado la vida del sentimiento.

En ello subyace un cambio muy profundo en la psicología moral. Los antiguos entendían las pasiones principalmente a través de su relevancia en la vida moral. Se pensaba que dicha relevancia residía principalmente en el hecho de que eran apreciaciones implícitas de la bondad o la maldad de algún fin o estado de las cosas. Los estoicos las definieron simplemente como «opiniones». Pero incluso Aristóteles, que está lejos de compartir esta noción reduccionista, establece como objetivo moral una condición por la cual nuestras pasiones serán perfectamente dóciles a nuestra comprensión del bien; de manera que la persona buena estará movida solamente cuando deba estarlo y hasta el grado en que deba estarlo. Las pasiones serán guiadas por la *phronēsis*.

Con Descartes, como hemos visto, se da el primer cambio. La relevancia de las pasiones no consiste ahora tanto en que sean apreciaciones implícitas como en su función en la unión del alma y el cuerpo. Aquí por primera vez nos encontramos el marco referencial moderno, en el que lo relevante es el designio. Nuestro objetivo debe ser subordinar las pasiones a sus funciones apropiadas. Pero ha sido sólo a través de la razón desvinculada como hemos llegado a comprender lo que éstas son. La experiencia vivida de las pasiones no nos enseña nada; sólo puede desencaminarnos. Nuestras pasiones deberían, en último término, funcionar sólo como la fría comprensión desvinculada nos enseña que deberían hacerlo.

Con la teoría de los sentimientos en el siglo XVIII, se produce otro profundo cambio. Todavía es una cuestión de designio, pero al menos una ruta paradigmática de acceso a éste se da a través del sentimiento. Ahora los sentimientos se hacen *normativos*. Nos enteramos de lo que está bien, al menos en parte, experimentando los sentimientos normales. Esto podría implicar que tengamos que vencer el efecto de las distorsiones del vicio o la falsa opinión —Hutcheson observa constantemente cómo la teoría extrínseca nos hace fracasar en apreciar los sentimientos morales, y ello los mengua—. Es posible que tengamos que utilizar la razón para corregir estas distorsiones, como dice Hutcheson. Pero esto no quita valor al hecho de que nuestro acceso a este ámbito del bien y el mal depende de nuestro sentido moral, de igual manera que la corrección que hago de la distorsionada percepción del color, teniendo en cuenta mi condición enferma, no resta valor al hecho de que sólo capto el color a través de mi sentido de la vista.[38]

El sentimiento es ahora importante, porque en cierto sentido es la piedra de toque de lo moralmente bueno. No porque el sentimiento de que algo sea bueno lo haga bueno, como sostiene la interpretación proyeccionista, sino porque el sentimiento normal y no distorsionado es mi forma de acceso al designio de las cosas, lo cual es el verdadero bien constitutivo que determina lo bueno y lo malo. La razón puede corregir este sentimiento cuando se desvía, pero no puede sustituir la noción que éste produce. Lo que independientemente se ha de poner en armonía con la jerarquía de la razón disponible ya no es sólo una implícita apreciación de las cosas. Tampoco es sólo el concomitante afectivo de una función que es bien comprendida y espera la normalización que ha de darle la razón desvin-

culada. Es en sí mismo parte medida del bien, y la razón debe tenerlo en cuenta. El sentimiento disfruta de un estatus sin precedentes en la vida moral, que ni la teoría antigua ni tampoco la cartesiana le habían otorgado.

El nuevo lugar del sentimiento completa la revolución que ha producido la moderna noción normativa de la naturaleza, tan sumamente diferente de la noción antigua. Para los antiguos, la naturaleza nos ofrece un orden que nos mueve a amarla y apreciarla, salvo que estemos depravados. Pero la noción moderna, desde la otra vertiente, aprueba la naturaleza como fuente del impulso o del sentimiento correctos. Así pues, central y paradigmáticamente encontramos la naturaleza no en una visión del orden, sino en el hecho de experimentar el impulso interior correcto. La naturaleza como norma es una tendencia interna; está dispuesta a convertirse en la voz interior, lo que hará Rousseau, y a ser transportada por los románticos hasta una interioridad más profunda y más rica.

Capítulo 17

LA CULTURA DE LA MODERNIDAD

17.1

Hasta ahora he estado trazando el movimiento, más exactamente, el enorme giro que se dio en la noción del bien constitutivo en conexión con la naturaleza: desde una noción jerárquica de la razón hasta una concepción del designio providencial, que marca ciertas actividades como significativas. Estas actividades abarcan las que ya fueron afirmadas en la precedente teología de la vida corriente. Pero el giro deísta, que dio una importancia cada vez mayor al orden natural perfectamente engranado, abrió el camino para un papel nuevo y sin precedentes del sentimiento.

He estado trazando dicho giro a través de los escritos de los filósofos: desde los moralistas antiguos, pasando por Descartes y Locke, hasta llegar a Shaftesbury y Hutcheson. No obstante, lo sorprendente de este giro es que se plasma en toda la sociedad. En este aspecto es paralelo (y está en entretejido con) la progresiva y amplia difusión de los principios de autonomía y las prácticas de la introspección a la que me he referido al final de la segunda parte. Tanto en un caso como en otro, los filósofos contribuyeron a la articulación del cambio, y sin duda esta contribución le dio más fuerza e ímpetu. Pero los filósofos no lo originaron —y mucho menos lo produjeron— por sí solos.

Para apreciar esto, quiero observar los movimientos que, en la cultura de los siglos XVII y XVIII, se dieron fuera del ámbito de la filosofía: la nueva valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio ocurrido en la comprensión del matrimonio y la familia, y la nueva importancia del sentimiento.

Ya he mencionado antes el nuevo valor que se dio a la actividad comercial y a la adquisición de dinero en el siglo XVIII. Surge la idea de *le doux commerce*, y se suponía que la actividad empresarial contribuiría a establecer costumbres más «refinadas» y «gentiles».[1]

El avance de esta nueva valoración de la vida comercial se podría trazar también en la recesión de la aristocrática ética del honor, en la que se acentuaba la gloria ganada en la profesión militar. Claro que ello no se logró sin una lucha, y una de las controversias vigentes en el siglo XVIII, al menos en Inglaterra, fue la batalla que disputaron esas dos posturas éticas. La postura «burguesa» acentuaba los bienes de producción, una vida ordenada y la paz: en resumen, acentuaba las actividades de la vida corriente. La otra acentuaba las virtudes de la vida cívica, el afán por asegurar fama y renombre, y otorgaba un papel central a las virtudes guerreras.[2]

La nueva valoración se refleja en la aparición de la categoría de lo «económico» en el sentido moderno. El siglo XVIII presenció el nacimiento de la economía política de la mano de Adam Smith y los fisiócratas. Louis Dumont[3] ha señalado que fue necesario un cambio de perspectiva antes de que pudiese ser concebible que existiera una ciencia independiente sobre el aspecto «económico» de la existencia social. En los términos de categorización tomados de Marx, la economía se centra en el intercambio entre los humanos y la naturaleza, como un ámbito que tiene leyes propias, distinto de (aun cuando potencialmente alterado por) lo que sucede en los ámbitos en que los humanos se relacionan entre sí a través de la política y la cultura. El aislamiento de este ámbito no debe verse simplemente como un descubrimiento «científico» con el que se hubiera tropezado. Refleja el valor superior que se otorga a esta dimensión de la existencia humana, la afirmación de la vida corriente.

Además, la nueva ciencia se fundamentaba en la noción, completamente ausente en épocas anteriores, de que los acontecimientos en este ámbito forman un sistema autorregulador. Ésa fue la gran innovación de los fisiócratas, asumida luego por Smith, y se podría considerar como el giro fundador de la economía moderna. En efecto, la noción que hoy tenemos de «lo económico» o de «la economía (nacional)» presupone un sistema de esta clase. Dicha innovación refleja otro aspecto de la perspectiva moral que vengo examinando. El sistema autorregulador de producción y cambio es una excelente manifestación del engranaje del orden providencial de la naturaleza; enlaza lo productivo, es decir, quienes asumen la vocación humana que les ha sido asignada, con una armonía sostenida mutuamente.

Otro desarrollo bien conocido de este siglo, el nacimiento de la novela moderna, también pone de manifiesto, en más de una manera, la nueva conciencia.

1. Primero, el nuevo tipo de novela escrita por Defoe, Richardson y Fielding, reflejaba la afirmación igualitaria de la vida corriente y la establecía más sólidamente. No se trataba sólo de que sus personajes fueran frecuentemente de clase media, o de que las obras exaltaran las virtudes emprendedoras (Defoe) o de que trataran de forma algo moralista los asuntos relacionados con el amor y el matrimonio (Richardson). El mismo modo en que se escribían ya implicaba la igualación. Lo que Erich Auerbach ha denominado la *Stiltrennung* de la tradición clásica implicaba un estilo diferente, a medio camino entre la tragedia y la comedia, que también marcó la diferencia entre los personajes. La tragedia retrataba las dimensiones heroicas de las vidas de excelsas figuras en el estilo apropiado. Muy diferente era el estilo reservado para la realidad cotidiana de la gente corriente. Esta diferencia de nivel aún es evidente en Shakespeare, en el tratamiento que da a los personajes socialmente bajos que proporcionan el respiro cómico. Y esto fue central en el clasicismo francés de le *grand siècle*, que revivió todas las reglas antiguas.

La tradición cristiana, por supuesto, aportó una alternativa influyente: los Evangelios tratan los hechos de gentes muy humildes junto a los de los grandes y con el mismo grado de seriedad. En efecto, acontecimientos de enorme importancia para la salvación humana suceden a través de acciones de pescadores. Auerbach observa el considerable impacto que esto tuvo en la literatura medieval, y en la que se produjo en los albores de la modernidad.[4] Esto resultaba ciertamente evidente en algunos de los escritos inspirados por el puritanismo, como, por ejemplo, *Pilgrim's Progress* de Bunyan.

Es esta tradición alternativa la que triunfa en la novela moderna, y lo hace definitivamente. La propia forma de narración que relata —a veces minuciosamente— los particulares de la vida, nivela todos los acontecimientos y las vidas en el mismo terreno estilístico. La novela moderna es la que de manera progresiva ha establecido los parámetros de la literatura narrativa, la que ha hecho que la antigua separación de estilos nos parezca hoy extraña y ajena.[5]

2. La nueva novela moderna se singulariza, frente a toda la literatura que la precediera, por su retrato de lo particular. Se aleja de las tramas tradicionales y de las historias arquetípicas, y rompe con la preferencia clásica por lo general y universal. Narra las vidas de personas particulares con toda clase de detalles. Como observa Ian Watt,[6] sus personajes tienen nombres de pila comunes y corrientes, salvo los de Bunyan, por ejemplo, que apuntan a cualidades personificadas.

Esto no quiere decir que la novela no se ocupe de lo general ni que suprima toda referencia a los arquetipos. Difícilmente hubiera enganchado a los lectores durante los dos últimos siglos y medio de haber sido así. Y James Joyce ha demostrado, ya en nuestro tiempo, cómo reincorporar en ella los grandes arquetipos de la tradición. Pero lo general lo típico surge ahora de la descripción de lo particular, de personajes situados en su peculiaridad, personajes que llevan nombres y apellidos (incluso si éstos suenan tan poco irlandeses como «Daedelus»).

Este cambio en verdad expresa y refuerza la decadencia de una visión del mundo como encarnación y arquetipos, el mundo del logos óntico, cuya articulación filosófica vengo trazando. He sostenido que la naturaleza de una cosa se percibe ahora dentro de un nuevo sentido. Es necesario escudriñar lo particular para llegar a lo general. Éste no era sólo un principio afín a los filósofos naturales, sino parte del modo en que las personas llegaron a comprender sus vidas. Cualquier otra forma de narración ahora nos resulta extraña.

3. Pero la muerte de los arquetipos trajo también consigo una nueva conciencia del tiempo, y también la novela es un buen lugar para observar esto. Varios autores[7] han señalado el débil sentido de anacronismo que tenían nuestros antepasados. En la Edad Media la Sagrada Familia se plasmaba en lienzos y vidrieras con vestimentas contemporáneas. La Virgen María podría muy bien ir vestida como la hija de un mercader toscano. Esto nos parece extrañamente incongruente hoy; sin embargo, entonces debió haber sido muy natural. A nosotros nos resulta difícil entender plenamente esa mentalidad, pero uno de sus componentes pudo haber sido un sentido del tiempo como el lugar de la recurrente personificación de los arquetipos, ellos mismos no situados temporalmente.

Tenemos la sensación de incongruencia cuando vemos a María con las características de una toscana del siglo XIII, y no con los de

una judía del siglo I, porque para nosotros representa a aquella mujer particular cuya ubicación en la historia es crucial para lo que fue. Pero en una mentalidad en la que existían los arquetipos, la madre de Dios gravita fácilmente hacia el arquetipo, y como tal está equidistante y, por tanto, pertenece por igual a cualquier época.

Con el término «arquetipo» señalo un modo de conciencia muy compleja y rica, y que adoptó muchas formas, además de las reflejadas en la teoría platónica de las Ideas. Encontramos otro modo de arquetipo en la tradición religiosa, donde un acontecimiento puede ser un «tipo» o prefiguración de otro que sucede mucho después.[8] Así, se consideró el sacrificio de Isaac como un «tipo» del sacrificio de Cristo. En esta perspectiva los dos acontecimientos se enlazan a través de algo que está al margen de la historia, donde su afinidad simbólica refleja una identidad más profunda respecto a la divina providencia.[9] Están conectados por algo más que sus relaciones causales en el tiempo; y pese a la inmensa brecha temporal, existe un sentido en el que son simultáneos. La historia personifica lo extratemporal.

No obstante, este sentido de lo que significa existir en el tiempo queda minado por el declive del logos óntico, y por la nueva autocomprensión en forma de razón desvinculada. Una de las consecuencias de objetivar el mundo ha sido el desarrollo de la idea de un «tiempo vacío, homogéneo»,[10] el tiempo de la física cuyos acontecimientos se relacionan de modo diacrónico sólo por eficientes relaciones causales, y sincrónicamente por condicionamiento mutuo. Esto ha venido a plantear una cuestión ineludible, que a veces también parece no tener respuesta, la de cómo relacionamos nuestras vidas con ese tiempo. Gran parte de la filosofía innovadora de los últimos cien años, desde Bergson a Heidegger, se ha ocupado intentando responder o reformular esta cuestión. Varias narraciones han salido de ello a lo largo de los dos últimos siglos, que han tratado de ofrecer una explicación de los orígenes de la humanidad y la cultura humana; y esa tarea siempre, desde el siglo XVIII, se ha llevado a cabo contra el trasfondo del tiempo mundial homogéneo.

Esta objetivación del tiempo ha dejado su impronta en la literatura, como sostiene Benedict Anderson,[11] al propiciar que sea normal y fácil para nosotros imaginar (provisionalmente) acontecimientos desconectados como si estuvieran ocurriendo simultáneamente en el mismo relato-espacio. El lector asume la forma de un observa-

dor omnisciente, capaz de sostener unida dicha sucesión de acontecimientos independientemente desplegados.

Sin embargo, el nuevo sentido del tiempo también ha cambiado la noción del sujeto: el particular yo desvinculado, cuya identidad se constituye con la memoria. Al igual que cualquier otro ser humano en cualquier otra época, éste sólo puede encontrar una identidad en la autonarración. Hay que vivir la vida como un relato, como he argumentado en la primera parte. Pero ahora se hace más difícil asumir el relato prefabricado de los modelos y arquetipos canónicos. La historia ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de esta vida; y ello en dos sentidos entretejidos.

Primero, la vida, como una cadena de acontecimientos en el tiempo mundial, en cualquier momento es la consecuencia causal de lo que ha sucedido antes. Pero, segundo, puesto que la vida que ha de ser vivida también ha de ser *contada*, se ve su significado como algo que se despliega a través de los acontecimientos. Esas dos perspectivas no son fáciles de combinar, al menos no una vez que han sido formuladas intelectualmente y se han convertido en un problema para la filosofía. Porque la primera parece hacer de la configuración de una vida el simple *resultado* de los acontecimientos, tal como van acumulándose, mientras que la segunda parece asumir dicha configuración como algo ya latente que aflora a través de lo que va sucediendo.

No obstante, es obvio que las dos son inevitables. Terminamos por ser lo que somos gracias a los acontecimientos; y como autonarradores los vivenciamos a través del significado que los acontecimientos manifiestan o ilustran. ¿Fue Napoleón «hecho» por el sitio de Tolón o ello simplemente le proporcionó la ocasión de demostrar su intuición, osadía y carisma tácitos y, en una palabra, su «genialidad» y «destino» en una Europa destrozada por conflictos?

Este modo de narración de la vida, en el que el relato se extrae de los acontecimientos en un doble sentido, contra los modelos, los arquetipos o las prefiguraciones tradicionales, es lo quintaesencialmente moderno, lo que encaja con la experiencia del particular yo desvinculado. Es lo que aflora en la autobiografía moderna, comenzando por los grandes ejemplos de Rousseau y Goethe. Y es lo que determina la forma narrativa de la novela moderna. Ésa es la razón por la que los particulares detalles de circunstancias y acontecimientos, y su orden temporal, se convierten en la arcilla de la que está he-

cho el relato. Es lo que Watt denomina el «realismo formal» de la novela, que encarna «la premisa, o convención primordial, de que la novela es un prolijo y auténtico informe de la experiencia humana».[12] Este modo ha sido consustancial a la novela moderna desde sus orígenes en el siglo XVIII hasta muy recientemente. Y alcanza una de sus expresiones características en la *Bildungsroman*, donde la doble faz del afloramiento de la configuración vital propiciada por los acontecimientos se convierte en el tema explícito de la obra.

17.3

A finales del siglo XVII, y comenzando por las clases más adineradas de los países anglosajones y de Francia, podemos observar la progresiva idealización del matrimonio basado en el afecto, en un verdadero compañerismo entre marido y mujer, y en la morosa preocupación por los hijos. Pienso que esto ha de entenderse como un aspecto del nuevo sentido de la significación de la vida corriente, de hecho, como uno de los más importantes lugares en esta nueva comprensión.

La nueva comprensión del matrimonio naturalmente corre paralela a una nueva individualización e interiorización. El matrimonio de compañerismo, al igual que el puritano que lo precediera, pone más alto el listón del compromiso personal y emocional hasta entonces demandado. Y así llega a percibirse como algo que se abraza voluntariamente. Desde este período, y en adelante, se produce la constante decadencia del poder que hasta entonces habían ejercido los padres y otros grupos más extensos de parentesco en la elección del cónyuge, y la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja. Como siempre, el acento en la individuación y el compromiso personal coloca en un lugar de mayor importancia el acuerdo contractual. Y en algunas sociedades esto conduce incluso a una mayor tolerancia con respecto al divorcio.

En esta revolución de la vida familiar se entretejen las dos facetas principales de la creciente conciencia moral. La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal, y de los lazos formados voluntariamente, contra las demandas de la autoridad adscriptiva. Pero la rebelión se dispara por el sentido de que lo que está en juego es una realización que la naturaleza ha hecho de significación central.[13]

Cuando Saint-Preux, el tutor de Julie en *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, se ha ganado el corazón de su pupila tropieza con que su unión se ve impedida por la implacable oposición del padre de ella. Esto lo mueve a una apasionada declaración sobre los derechos del amor.

> *Quel que soit l'empire dont vous abusez, mes droits sont plus sacrés que les vôtres; la chaîne qui nous lie est la borne du pouvoir paternel, même devant les tribunaux humains; et quand voux osez réclamer la nature, c'est vous seul qui bravez ses lois.*
>
> Cualquiera que sea el imperio del que usted abusa, mis derechos son más sagrados; la cadena que nos une demarca el límite de la autoridad paterna, incluso ante los tribunales humanos; y aun cuando usted se atreve a apelar a la naturaleza, sólo usted está pisoteando sus leyes.[14]

Este desarrollo conduce a la progresiva liberación de la familia del control de la sociedad en general. La gente se sorprende hoy cuando se entera, por ejemplo, de cuánto control ejercía la aldea anterior al siglo XVIII sobre las vidas de sus habitantes, incluso sobre aquello que hoy consideraríamos los más íntimos asuntos familiares. Pongamos por ejemplo las «cencerradas» a que estaban expuestos los maridos que se dejaban dominar por su mujer, y eso sin nombrar a los fornicadores. Las cencerradas eran ruidosas manifestaciones colectivas de ridículo público. En Francia, por ejemplo, un marido a quien le hubiese pegado su mujer, o que hiciera el trabajo de una mujer, o a quien su mujer le hubiera puesto los cuernos, estaba expuesto a ser presa de tal ridículo. Presumiblemente esto ocurría porque el marido había permitido que se invirtiera el correcto orden patriarcal, y esto no se podía considerar como un asunto entre él y su mujer; era un asunto público porque el orden era compartido por todos los individuos que habitaban el lugar.

Con la crisis de la idea de un orden más extenso y la reivindicación de la independencia individual comienza a ganar terreno el valor de la relación personal íntima. La gente demanda y gana la privacidad para la familia. La nueva necesidad de privacidad se refleja en la organización del espacio doméstico. El hogar anterior al siglo XVII permitía muy poco de ella. En casa de los pobres los padres estaban siempre en presencia de sus hijos; y en la de los ricos toda la familia estaba a merced de la mirada de los criados. En este momento se co-

menzó a construir las casas de forma que hubiera un espacio privado; los corredores permitían a la servidumbre circular sin ver a los amos y sin que éstos los vieran, se instalaron comedores privados, y cosas por el estilo.

Philippe Ariès resume de esta manera la permeable naturaleza de la sociedad anterior:

> Desde hace mucho tiempo sabemos por los historiadores que el Rey no estaba solo. Pero, en realidad, hasta finales del siglo XVII, nadie estaba a solas. La densidad social impedía el aislamiento y se hablaba con encomio de aquellos que habían podido encerrarse en una habitación caliente (*poele*) o en una sala de trabajo (*étude*) durante bastante tiempo, lo que se consideraba como una hazaña rara. Las relaciones entre iguales, las relaciones entre personas de la misma condición pero dependientes unas de otras, las relaciones entre amos y criados, todas esas relaciones cotidianas nunca permitían que el hombre se quedara a solas.[15]*

Estos dos cambios, el matrimonio de compañerismo y la demanda de privacidad, surgieron a la par. La familia basada en el afecto debía formarse por afinidad. No podía ser exclusivamente fruto de acuerdos dinásticos o de propiedad, tan importantes en el antiguo linaje. Y esto sólo podía florecer en la intimidad, que excluía el mundo abierto de pecera que existiera en la sociedad tradicional.[16]

17.4

Y este cambio va enlazado a un tercero. En el siglo XVIII, en los países anglosajones y en Francia, que parecen pioneros en este sentido, el sentimiento adquiere una importancia mayor. Y así los sentimientos de amor, cariño y afecto hacia el cónyuge vinieron a apreciarse, a anidarse, a ser causa de regocijo y a articularse. Algo parecido ocurre con el afecto de los padres hacia los hijos. Y en parte, como resultado de ello, la infancia gana identidad como una fase separada del ciclo vital, con sus peculiares sentimientos y necesidades. Y como consecuencia añadida, la crianza de los hijos se convierte en tema de

* Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 527. (*N. de la t.*)

absorbente interés entre el público culto. Estamos ya en camino hacia la era espiritual del doctor Spock.

La naturaleza de este cambio ha sido frecuentemente mal entendida. Algunos críticos han considerado que los historiadores de la familia plantean la absurda pretensión de que, en realidad, antes de la Edad Moderna la gente no amaba a sus hijos y que nunca se casaba por amor. Es fácil demostrar lo absurdo de tales pretensiones. Obviamente los seres humanos de todos los tiempos y latitudes han querido a sus hijos; y hasta las chocantes diferencias entre el lugar que hoy se otorga a la familia y los cálculos que sobre la propiedad se hacían al contraer matrimonio en tiempos pasados, son menos relevantes y significativas cuando uno reflexiona que, probablemente, esto sólo se daba en las clases adineradas y con propiedades. La mayoría de los campesinos, probablemente, al menos trataba de encontrar un cónyuge hacia quien sintiera alguna atracción.

Pero esto obvia la naturaleza del cambio. No es en realidad el lugar que ocupa el afecto, sino el sentido de su importancia. Lo que cambia no es el que las gentes comiencen a amar a sus hijos o a sentir afecto por sus cónyuges, sino que tales disposiciones comienzan a percibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa. Allí donde antes estas disposiciones fueran consideradas baladíes, salvo quizá cuando su ausencia en un grado notable pudiera causar preocupación y condena (de igual manera que hoy se da por sentado un atemperado sentimiento de benevolencia hacia el prójimo, en ausencia de una buena razón para la hostilidad; y, por el contrario, su marcada ausencia —el virulento odio hacia él sin una buena causa— es ocasión de comentarios críticos), ahora se ven dotadas de una significación crucial. En otras palabras, el cambio en la sensibilidad es precisamente aquel cuya expresión filosófica he estado trazando: afecta a los aspectos de la vida señalados como significativos. La diferencia se halla no tanto en la presencia o ausencia de ciertos sentimientos como en el hecho de que se les adjudica mucha importancia. También es cierto que intentar entenderlos ya de por sí altera esas disposiciones. Pero esto aún está muy lejos de significar que no existieran antes.[17]

Lo que parece haber ocurrido es que, en la última parte del siglo, entre las clases altas y medias de las sociedades anglófonas y la francesa, la familia afectuosa atraviesa una intensificación y comienza a ser vista de un modo autoconsciente como el recinto cerrado de una

comunidad de amor y cuidados, en contraste con las relaciones de más lejano parentesco y las foráneas que, como corresponde, se consideran más formales o distantes. La familia va camino de convertirse en el «refugio en un mundo desalmado»[18] que ha venido a ser para muchos durante los dos últimos siglos. Claro que este último avance presupone la industrialización, la descomposición de anteriores comunidades primarias, la escisión del trabajo de la vida hogareña, y el crecimiento de un mundo capitalista, móvil y burocrático a gran escala, que, en general, merece el epíteto de «desalmado». Pero los paradigmas de los sentimientos familiares y el autoenclaustramiento se establecieron antes de que la industrialización arrastrara a masas de población en su corriente, y en las clases que no fueron brutalmente desplazadas.

Por el contrario, es en primer lugar la familia de clase media la que, consciente de la fuerza y la rectitud de los sentimientos de amor y solicitud que unen a sus miembros, establece nuevas formas de exigencias sobre éstos. Fliegelman[19] observa que en la cultura finisecular el mandamiento bíblico de que los hijos han de obedecer a sus padres se sostiene de una forma novedosa. Ya no es sólo el mandamiento de Dios y la senda del amor filial, sino que ahora es también una exigencia del amor, puesto que la desobediencia amenaza con romper el corazón paterno. Fliegelman señala que la literatura de aquel período se hizo eco frecuentemente del lamento de Jacob cuando se ve obligado a separarse de Benjamín y expresa: «Si le ocurre cualquier desgracia en ese viaje que vais a hacer, entonces haríais bajar mi vejez con pena al šeol» (Génesis 42,38).

La familia del siglo XVIII, en opinión de Ariès,[20] se organizaba «alrededor del hijo y levantaba la muralla de la vida privada entre la familia y la sociedad». Así se «satisfacía el deseo de privacidad y también el ansia de identidad: los miembros de la familia estaban unidos por el sentimiento, los hábitos y su forma de vida. Se inhibían de la promiscuidad impuesta por la antigua sociabilidad». En cierto modo ahora se ponían más límites a los hijos. «La solicitud de la familia... privaba al niño de la libertad de que había disfrutado hasta entonces entre los adultos... Pero dicha severidad era expresión de un sentimiento muy diferente del de la antigua indiferencia: un amor obsesivo que iba a dominar la sociedad desde el siglo XVIII en adelante.»

Jan Lewis, en su fascinante estudio sobre la clase terrateniente en la Virginia de la época de Jefferson, sitúa un cambio similar en una

fecha posterior. Las más altas clases prerrevolucionarias asumían el ideal de la tranquilidad doméstica, de una vida familiar cálida y afectuosa, pero que al mismo tiempo era simple y restringida. La familia se percibía como «el contrapunto a un mundo tumultuoso, y la actividad desempeñada en ese mundo se consideraba significativa y emocionante». A principios del siglo XIX nos encontramos algo bastante diferente. Hombres y mujeres procuran el pleno apoyo emocional de sus cónyuges e hijos; procuran construir un refugio en un mundo de otro modo inhóspito.

Por supuesto que aquí entran en juego factores especiales. Virginia decaía económicamente en relación con otras áreas, y en particular su clase terrateniente se hallaba lamentablemente inadaptada para afrontar las exigencias empresariales de la nueva economía nacional. Quizá podamos ver por qué aquellas gentes necesitaban especialmente un refugio. No obstante, si bien es cierto que en este caso dicha nueva cultura familiar podría haber cubierto una acuciante necesidad —incluso como lo haría de modo diferente posteriormente para la recién industrializada clase trabajadora—, sólo si perdemos de vista la verdadera cualidad de esta cultura dejaremos de percibir qué es lo nuevo y sin precedentes que se está planteando aquí: no tenía por qué ser esto lo que cubriera la necesidad; otras gentes en otros tiempos arrostraron la decadencia y el descalabro de otras maneras. Lo esencial en este período es que la mutación cultural de la autoenclaustrada familia de sentimientos ya estaba a mano, ya estaba dándose a lo largo del mundo atlántico en su conjunto. De esta mutación surge la civilización actual. Aún hoy es posible percibir el amor, la familia —o al menos las «relaciones»— como realizaciones centrales de los humanos.

Aquélla fue una cultura que dio un valor extraordinario a la emoción y a su plena expresión. Allí donde sus antepasados del siglo XVIII habían tratado de «contener la emoción, temerosos de los dañinos efectos que pudieran ocasionar los sentimientos desenfrenados»; allí donde, en consecuencia, los sentimientos debían «expresarse formalmente, utilizando la forma para configurar y controlar la emoción», los virginianos de comienzos del siglo XIX procuraron dar la más plena y sincera expresión a lo que sentían. Sus cartas los muestran rebasando los límites de las convenciones formales y esforzándose por compartir sus pensamientos y sentimientos individuales. Dicha forma de compartir fue parte esencial de la realización,

del «remanso del corazón» que buscaban en los íntimos lazos familiares.[21]

La importancia de la familia aflora en una faceta diferente en el estudio de Lewis. En el siglo XIX la esperanza de inmortalidad como consuelo por la muerte adopta una forma diferente. Lo que se acentúa frecuentemente es la reunión con los seres amados más allá de la tumba. «El cielo se definía como una reunión familiar en la que los separados por la muerte se reunirían de nuevo para no separarse jamás.»[22]

La transformación de la sensibilidad en la alta burguesía de Virginia durante este período era sólo el reflejo en un microcosmos de lo que ocurría u ocurriría poco después en todas las sociedades occidentales y en todas las clases sociales. El sentimiento adquiere relevancia moral. Para algunos se convierte incluso en la clave del bien humano. Experimentar ciertos sentimientos pasa ahora a ser parte de la vida buena. Entre ellos el amor conyugal; pero no es el único, como hemos visto. Los sentimientos morales también se hacen significativos, al igual que lo hicieran los de benevolencia. Más tarde los sentimientos estéticos de afecto se harían centrales en el culto de la *Empfindsamkeit*.

17.5

Esta consagración moral del sentimiento se hace fuerte e inconfundible en Inglaterra, y luego en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII. La literatura de la época evidencia y contribuye inmensamente a su intensificación y propagación. Las novelas de Richardson, *Pamela* y *Clarissa*, con sus prolijas y exaltadas descripciones de nobles sentimientos, fueron devoradas por un público entusiasta que debió haber encontrado en ellas la confirmación, el fortalecimiento y la definición de la postura moral que estaban desarrollando.

Richardson fue traducido al francés, y también en Francia causó enorme sensación. Pero la novela que contribuyó más que ninguna otra a definir y propagar la nueva postura moral fue indudablemente *La nouvelle Héloïse*, de Rousseau. La novela, el relato de un joven e idealista tutor que se enamora de su pupila pero al cual se le prohíbe casarse con ella porque al padre de la muchacha le parece una unión impropia, abordaba un tema parecido al de *Clarissa*. Pero no toma el mismo giro dramático; al contrario, los amantes piensan que

su amor sería profanado por una satisfacción sexual que violaría las exigencias del deber, y lo transforman heroicamente en un compañerismo más noble.

El interés de la novela de Rousseau reside menos en el relato de una serie de acontecimientos que en la descripción y la evocación de fuertes y nobles sentimientos: el amor, la benevolencia, la devoción por la virtud. La imagen subyugadora que aflora en ella es la de que, en cierto modo, el sentimiento intenso, verdadero e incorrupto nos ennoblece, tal como Julie y Saint-Preux son ennoblecidos por su amor mantenido puro, sacrificando su satisfacción inmediata en aras de las exigencias del deber.[23]

El impacto que causó *La nouvelle Héloïse* a raíz de su publicación en 1761 es difícil de imaginar en esta época más ahíta. Los ejemplares se compraban con avidez y muchos de los que la leyeron quedaron literalmente sobrecogidos por la emoción. Rousseau recibió un torrente de cartas de lectores que decían sentirse «subyugados», «transpuestos», «extasiados», movidos a «délices inexprimables» y «larmes délicieuses». El barón Thiébault llegó al final del libro «ne pleurant plus, mais criant, hurlant comme une bête» («ya no llorando, sino clamando, aullando como una bestia»). François, un corneta de caballería, llegó a conmoverse de tal modo con su lectura «que je crois que dans ce moment j'aurais vu la mort avec plaisir» («creo que en aquel momento hubiera recibido la muerte con placer»). Los lectores no se sintieron sólo abrumados, sino también elevados moralmente. Madame Rolland pensaba que cualquier mujer que leyera el libro sin que éste la hiciera más buena, debía tener un alma de fango.[24]

La historia de Julie y Saint-Preux resultaba tan sugerente porque la pareja alcanzaba la pureza y la nobleza de sentimientos pese a ver su amor frustrado, o quizá porque su amor no llegaba a consumarse de la manera normal. Su amor era grande y ejemplar, y ello se debía en parte al hecho de que exigía cierto heroísmo en conformidad con el cual vivir. Era el heroísmo de la renuncia y a éste lo enciende el sentimiento de que la vida alcanza grandeza de esa forma, de que se ha vivido en una escala más alta y plena que la que hubiera sido posible de otra manera. Algo como esto, desde luego, es lo que anima al heroísmo en cualquier momento; la diferencia es que aquí no era la fama imperecedera lo que movía a los amantes, sino una cierta nobleza y pureza de sentimientos. Parece que el amor transformado por la renuncia y el sufrimiento ofrece la senda que lleva a lo supre-

mo en la vida, a una exaltación del sentimiento que la felicidad corriente no puede aportar. «Rien n'est bon que d'aimer» y «rien n'est vrai que de souffrir» («nada que no sea amor es bueno»; «no hay más verdad que el sufrimiento»); esos lemas gemelos captan la alentadora visión del culto a la sensibilidad.[25]

Fue fatalmente fácil para dicho culto deslizarse del heroísmo a la autocomplacencia. La renuncia, la pérdida, en vez de incitarnos a la autotrascendencia, es saboreada con melancolía. La edad del sentimiento fue también la edad de la melancolía, propagada asimismo por los autores ingleses traducidos que causaron gran impresión en el continente. En este caso las máximas contribuciones para crear aquel estado de ánimo fueron los poemas «Night Thoughts» de Young y «Elegy Written in a Country Churchyard» de Gray. Pero ya para entonces el término había sufrido un cierto cambio de significado. Ya no arrastra el sentido de exceso de un humor; ahora se refiere más bien a un estado de ánimo, a un sentimiento. Es lo que se experimenta cuando uno se distancia en cierta medida de la tristeza y la pérdida en la vida, y percibe ésta como si fuera un relato, bajo una especie de final. Vista así, adquiere sentido, puede mostrar un estilo, una belleza, incluso una cierta distinción. La melancolía tiene algo sumamente consolador, un placer engañoso que puede hacer que el sufrimiento resulte extrañamente solaz, una fuente de «les rêveries mélancoliques et les voluptueuses tristesses» («arrobamientos melancólicos y voluptuosas tristezas»).[26]

Este recurso ha estado a mano en todas las épocas. Pero sólo una época que valoraba el sentimiento pudo haber acariciado la melancolía. Si se otorga cierta distinción a la excelsitud de los sentimientos personales, y si los más supremos de ellos son inseparables de la renuncia y el sufrimiento, entonces cabe percibir el saborear en la melancolía una desgracia sentida noblemente como algo admirable. No todo el mundo poseía la sensibilidad para sentir tal desgracia, y quienes la sintieron debían ser seres superiores.

Se habían creado las condiciones para el enorme éxito de *Las tribulaciones del joven Werther* de Goethe, publicada en 1774 y traducida inmediatamente al inglés y al francés. Werther es arrastrado al suicidio por su incapacidad para lograr la felicidad común en este mundo. Su trágico defecto es precisamente su extrema sensibilidad; fluctúa del júbilo a la desesperación en un instante; todo lo siente demasiado intensamente. Werther se convirtió rápidamente en un ar-

quetipo: el joven que sufre de *Weltschmerz*, o de *le mal du siècle*, arrojado primero a la melancolía y luego a la muerte. Y las reproducciones no habrían de encontrarse sólo en la literatura. Un joven se disparó con una pistola ante la tumba de Rousseau en Ermenonville; no dejó su nombre, sólo la confesión de su desesperación: «Ne refusez pas une sepulture, aux lieux que je vous demande, au malheureux rêveur mélancolique... Ah! qu'il est malheureux l'homme sensible... C'est l'amour malheureux, la mélancolie, le goût des rêveries, ma sensibilité qui m'ont perdu» («No neguéis sepultura, en el lugar que os pido, al soñador desgraciado, melancólico... ¡Ah! que desdichado es el hombre sensible... Han sido el amor desgraciado, la melancolía, el gusto por soñar y mi sensibilidad lo que me ha perdido»).[27] Entre las líneas de este desafortunado joven respira el sentido de un excepcional, incluso admirable, destino. Esto es lo que el culto a la sensibilidad hizo posible.

17.6

La importancia moral del sentimiento aflora claramente desde otro ángulo si observamos el creciente sentimiento hacia la naturaleza que se desarrolla en el siglo XVIII. Resulta evidente de diferentes maneras. En Francia queda particularmente marcado, en torno a mediados de siglo, entre la aristocracia y las clases adineradas. Lo observamos en la extendida moda de residir en el campo, en el placer que se experimenta en los paseos por la campiña, en la creciente popularidad del idilio rústico y de la *bergerade*, incluso en las más absurdas pretensiones, entre las cuales la más conocida es el *Petit Trianon* donde María Antonieta y sus damas jugaban a ser pastoras y lecheras.[28] Pero quizá la mejor forma de observar esto sea en el abandono del jardín francés formal en favor del *jardin anglais*, que supuestamente ponía a las personas en contacto con la naturaleza silvestre.[29]

Había algo muy novedoso en esta vuelta a la naturaleza. La moda del idilio bucólico puede ocultarlo, puesto que ésta se nutre de modelos que se remontan a Virgilio y Horacio: la idea subyacente de que la vida de la sencilla gente rústica está más cerca de la sana virtud y las satisfacciones verdaderas que la existencia corrupta de los habitantes de las ciudades. Esos mismos tópicos fueron renovados y re-

forzados en el siglo XVIII por una serie de acontecimientos: varias formas de primitivismo, parcialmente alentadas por cuentos sobre gentes de ultramar, «no civilizadas»; la promoción de la vida corriente; y el serio interés por la agronomía, que se propagó desde Inglaterra. Pero esta re-valoración de la vida rústica era todavía distinta del nuevo sentimiento hacia la naturaleza, aun cuando algunos de los mismos personajes pudieron haber contribuido a fomentar ambas cosas: Rousseau es un caso destacado, por su (aparente) adhesión al primitivismo y su afirmación de la vida corriente.

Esta nueva orientación hacia la naturaleza no concernía directamente a las virtudes de simplicidad o rusticidad, sino más bien a los sentimientos que en nosotros despierta la naturaleza. Volvemos a la naturaleza porque ello hace aflorar en nosotros intensos y nobles sentimientos: sentimientos de temor ante la grandeza de la creación, de paz ante una escena pastoral, de lo sublime ante la tormenta y la aridez de los desiertos, de melancolía en algún recóndito lugar del bosque. La naturaleza nos atrae porque en cierto modo sintoniza con nuestros sentimientos de una manera que refleja e intensifica los ya sentidos o, si no, porque despierta los latentes. La naturaleza se asemeja a un gran teclado sobre el cual interpretamos nuestros más excelsos sentimientos. Nos volvemos a ella de igual manera que nos volvemos a la música, para evocar y fortalecer lo mejor que hay en nosotros.

Girardin, que construyó el jardín de Ermenonville donde está enterrado Jean-Jacques Rousseau, afirma al final de una descripción de los bosques, el río y los prados: «C'est dans de semblables situations que l'on éprouve toute la force de cette analogie entre les charmes physiques et les impressions morales... on voudrait y rester toujour, parce que le coeur y sent toute la vérité et l'énergie de la nature» («En esas situaciones es donde uno experimenta toda la fuerza de la analogía entre la belleza física y las impresiones morales... apetecería permanecer allí para siempre, porque entonces el corazón siente toda la verdad y la energía de la naturaleza»).[30] A Thomas, uno de los escritores citados por Mornet, le gustaban las «vastes forêts» porque «reposent et agrandissent l'âme»; mientras que para el marqués de Mirabeau las bellezas de la naturaleza demandaban un alma sublime «pour soutenir un commerce intime avec sa silencieuse majesté» («los enormes bosques»... «descansan y elevan el alma»; «a fin de sostener un íntimo intercambio con su silenciosa majestad»).[31] Sin

embargo, el marqués de Langle se encuentra en un estado de ánimo muy diferente tras visitar el lago de Thun: «Le jour où je vis pour la première fois ce beau lac faillit être le dernier de mes jours: mon existence m'échappait; je me mourais de *sentir*, de *jouir*: je tombais dans l'anéantissement» («El día que vi este hermoso lago por primera vez estuvo a punto de ser mi último día: mi existencia se me escapaba; me moría de *sentimiento*, de *gozo*: caía en el anonadamiento»).[32]

Los jardines de la nueva ola «inglesa» fueron construidos teniendo en cuenta esta relación. El objetivo era despertar y alimentar ciertos sentimientos. El arte de crear jardines tenía un principio básico, según el príncipe de Ligne: «Cherchons à parler à l'âme» («Tratemos de hablar al alma»). Y para Hirschfeld era: «Remuons fortement l'imagination et le sentiment» («Removamos con fuerza la imaginación y el sentimiento»). Los jardines se crean para despertar toda suerte de emociones: algunos son alegres, otros de una dulce melancolía, otros serán románticos, y algunos majestuosos. El arte de los jardines es una «metafísica» que nos capacita «par la manière de diriger les terrains, de se donner, à sa volonté, des sentiments et des pensées» («por la manera de dirigir el terreno, para darnos, a voluntad, sentimientos y pensamientos»). Así pues, los jardines pueden hacer que seamos mejores: «La théorie des jardins nous mène à l'humanité et à la bienfaisance» («La teoría de los jardines nos conduce a la humanidad y a la beneficencia»).[33]

En efecto, los jardines de finales del siglo XVIII fueron utilizados para toda suerte de fines, además de para hacer a las personas más buenas. Muchos de ellos fueron diseñados para evocar y sustentar la placentera melancolía del soñador solitario. El parque de Enmenonville contaba incluso con un altar de ensueños. Y en sus recintos se incluía algo más que la naturaleza. Evocaban también la nostálgica melancolía erigiendo en ellos tumbas, templos, estatuas, pagodas y también ruinas recién construidas, que a veces sugerían tierras extrañas y tiempos lejanos. Interpretaban toda la gama de emociones, desde las más exaltadas hasta las más sensacionales; y algunos fueron creados para provocar un estremecimiento frente a lo espantoso y misterioso. Pero lo importante siempre residía en los *sentimientos*.

Para percibir cuán nuevo era esto, quizá sea útil contrastarlo con previas visiones de la naturaleza que también, en cierto modo, pendían de nociones de una cierta sintonía o correspondencia entre los fenómenos naturales y los asuntos humanos. Esta clase de corres-

pondencia se observa, por ejemplo, en Shakespeare, donde grandes calamidades naturales presagian o acompañan crímenes en el ámbito humano. La noche en que Duncan es asesinado es una noche tormentosa en la que «lamentings heard i' th' air; strange screams of death» («se escuchaban en el aire lamentos, extraños gritos de muerte») y se continúa en la oscuridad aun cuando debería haber amanecido. El martes anterior una lechuza ratonera había matado un halcón, y aquella noche los caballos de Duncan se encabritaron «Contending gainst obedience, as they would/ Make war with mankind» («Rebelándose a obedecer; como si estuvieran en guerra con la humanidad»).[34]

La naturaleza está aquí en cierto modo en sintonía con los asuntos humanos. Pero la relación es totalmente diferente de la moderna heredada del siglo XVIII y, de hecho, incompatible con ella. Shakespeare se inspira en una cierta noción del orden basada en un logos óntico, más precisamente, en las correspondencias del pensamiento renacentista. El mismo orden jerárquico se manifiesta en los distintos ámbitos: el humano, el de las aves, el animal; y así están en sintonía: el desorden en uno de ellos se refleja en los otros. La muerte de Duncan es la negación de toda jerarquía, tanto como lo es la muerte del halcón en las garras de una baja lechuza ratonera o la rebelión de los animales contra la humanidad.

Aquí existe un paralelo con el modo de vivenciar la naturaleza a finales del siglo XVIII, pero la concepción subyacente ha comenzado a cambiar. Aún persiste la antigua cosmología, que enlazaba el ámbito físico con el moral, y una «domesticada y ordenada» versión, «pulida hasta la decencia neoclásica» aún configura algo de la poesía del lugar y de la naturaleza.[35] Pero empieza a desarrollarse una comprensión alternativa que amenaza con reemplazar dicha cosmología. Según aquélla, el significado que conllevan los fenómenos naturales no se define ya por el orden de la naturaleza en sí ni pon las Ideas que encarnan. Se define a través del efecto que en nosotros producen los fenómenos, en las reacciones que despiertan. La afinidad entre la naturaleza y nosotros no está ahora mediada por un orden racional objetivo, sino por el modo en que la naturaleza resuena en nosotros. Nuestra sintonía con la naturaleza ya no consiste en el reconocimiento de la jerarquía óntica, sino en ser capaces de librar el eco encerrado en nosotros mismos.

La naturaleza se ha convertido en un inmenso depósito de aquello que T. S. Eliot llamara «objetivos correlativos»[36] a los sentimien-

tos y estados de ánimo humanos. Ahora es un enorme teclado de múltiples niveles, capaz de extraer del alma humana la música más variada. El orden nacional ha dejado de ser el necesario concepto mediador.

Por eso el neoclasicismo francés se resiste tan firmemente a la vuelta a la naturaleza. Como estética dominante de *le gran siècle*, sus reglas, definidas por Boileau, también apelaban a la naturaleza como criterio, pero lo hacían en un sentido que equivalía a invocar la razón.

Aimez donc la raison; que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seulle et leur lustre et leur prix.

Ama por tanto la razón; que tus escritos
se sirvan sólo de ella, de su lustre y su valor.[37]

Desde luego, según Boileau y sus seguidores, hay que entender la razón como la fuerza procedimental, constructiva y ordenadora definida por Descartes. No obstante, también ha incorporado algo del antiguo sentido sustantivo en el que la propia naturaleza encarna la razón. El arte debe obedecer a la razón, porque la mente debe construir su mimesis con cánones racionales, pero también porque la propia naturaleza posee sus órdenes y proporciones.

Los jardines de Le Nôtre, quien ejecutara sus mayores obras para Luis XIV y bajo el reinado de éste, son la perfecta encarnación del neoclasicismo. En ellos se incluía la imposición de un orden de la razón constructiva sobre la naturaleza —el trazado de líneas rectas de larga perspectiva, equilibradas y simétricas, como se observa en Versalles—. Pero reflejaban también un orden en el cual el Rey Sol era el poder central que aseguraba la jerarquía avalada por la naturaleza y por Dios.

El *jardin anglais* es la protesta, la rebelión contra todo esto. Es el lugar al que se va para encontrarse con la naturaleza. Pero ese encuentro no permite que tenga ya sentido la antigua razón óntica. Y exige el rechazo de los abstractos órdenes construidos por la razón procedimental. Su objetivo es propiciar que la naturaleza espontánea despierte en nosotros una respuesta de espontáneo sentimiento.

Lo que antes pasaba por ser monstruoso, desordenado, puede despertar ahora asombro, temor. Podría ser lo que ahora pasa a denominarse «sublime».[38] Madame Necker protesta en nombre del antiguo orden, cuando afirma:

Nous sommes bien loin encore de cet amour de la nature qui fait reconnaître la perfection dans les justes proportions, dans le rapport des effects avec nos goûts et non dans l'étonnement qu'elle nous cause.

Aún estamos muy lejos de ese amor a la naturaleza que nos hace reconocer la perfección en las justas proporciones, en la relación de sus efectos con nuestros gustos, y no en el aturdimiento que nos causa.[39]

Pero el nuevo amor a la naturaleza gira precisamente en torno a lo que despierta en nosotros.

Aún hoy es posible reconocer la continuidad entre ello y el significado que la naturaleza tiene para nosotros. La experiencia evocada por Shakespeare, los recintos de los diseños de Le Nôtre, han dejado de ser opciones de vida disponibles. Como bien dice Mornet:

Du jardin architectural nous aboutissons au jardin état d'âme. Cela marque l'étape décisive. Après Rousseau, la nature devient décidément ce qu'elle est pour nos âmes modernes, la vie confuse et profonde où s'épuise et s'épanche tout l'inexprimable de nous-mêmes.

Del jardín arquitectónico pasamos al jardín del estado del alma. Éste es el paso decisivo. Después de Rousseau, la naturaleza pasa a ser definitivamente lo que es para los modernos, la vida confusa y profunda en la que se agota y se derrama lo inexpresable de nosotros mismos.[40]

Ésta es otra forma de decir que esta relación con la naturaleza se basa en la identidad moderna. Nos permite medir hasta qué punto la última parte del siglo XVIII ha cruzado ya la línea divisoria y se encuentra en la misma orilla que nosotros.

En esta relación ya no se puede considerar la naturaleza en el mundo circundante como encarnación del orden en relación al cual definimos lo que nos constituye como seres racionales. Es la clase de relación a la que Platón aporta expresión paradigmática. El que seamos seres racionales se identifica con estar en sintonía con el orden de las cosas, capaces, potencialmente, de verlo y amarlo. Esta relación estructural básica continúa en plena vigencia a lo largo de todo el período premoderno, en un conjunto de formas. El trasfondo que evoca Shakespeare es una de ellas.

Pero en el sentimiento hacia la naturaleza que aflora en el siglo XVIII, y en adelante, ésta se rompe fundamentalmente; y luego se

olvida. Aquí opera un sentido muy diferente de la identidad humana. La naturaleza que puede movernos y despertar nuestros sentimientos ya no enlaza con nosotros por una noción de razón sustantiva. Ya no se percibe como el orden que define nuestra racionalidad. Ahora nos definen los designios y las capacidades que descubrimos dentro de nosotros mismos. Lo que ahora hace la naturaleza es despertarlos: puede despertarnos a sentir en contra del apremiante control regulativo de una razón analítica, desvinculadora, que impone el orden y que ahora se entiende como fuerza subjetiva y procedimental.

En otras palabras, este sentimiento moderno hacia la naturaleza, que comienza en el siglo XVIII, presupone el triunfo de la nueva identidad de la razón desvinculada sobre la premoderna, incrustada en un logos óntico. Descartes y Locke han ganado contra Platón y las teorías del orden significativo. Nuestra propia naturaleza no se define ya por la sustantiva ordenación racional de propósitos, sino por los impulsos internos y el lugar que ocupamos en el engranaje del todo. Así se explica por qué los sentimientos adquieren un valor que la filosofía precedente no podía otorgarles. Y la primacía de la razón desvinculada puede explicar por qué parece importante subrayar dicho valor: precisamente para rescatar los sentimientos de la marginación ética en la teoría extrínseca del deísmo lockeano. Esto es lo que mueve a Hutcheson, y el culto posterior a la sensibilidad ha recorrido un largo trecho en la misma senda.

Esta nueva noción de la resonancia no excluía la reinvención, como vemos en los románticos, de una cosmología de correspondencias y orden significativo. Para Schelling —en cierto sentido también para Novalis y desde luego para el antirromántico Hegel—, el «significado» de la naturaleza es determinado por un orden objetivo, que Hegel describe como «racional». Pero esas teorías se asientan ahora en un terreno fundamentalmente nuevo. Se basan en una teoría expresivista de la naturaleza y de la vida humana. Incorporan la noción de resonancia en el sujeto. De hecho, la llevan más allá y ven la naturaleza como expresión de un Sujeto. El «significado» de los fenómenos naturales tal como resuenan dentro de nosotros mismos refleja el significado que verdaderamente expresa en ellos Dios, o un espíritu del mundo. El deísmo se desliza fácilmente hacia el panteísmo. Pero esas teorías permanecen en la orilla moderna de la línea divisoria, porque el acceso a este significado requiere la introspección. Y ello porque una única corriente de vida fluye a través del mundo y

del yo. Así, Coleridge diría: «Al observar los objetos de la naturaleza cuando pienso... tengo más la impresión de estar buscando, *pidiendo*, un lenguaje simbólico para algo que dentro de mí existe desde siempre, que de observar algo nuevo». Y Wordsworth: «Con frecuencia era incapaz de pensar que las cosas externas tuvieran una existencia externa, y comulgaba con todo lo que veía como con algo no escindido de mi propia naturaleza inmaterial, sino inherente en ella». O, en la sucinta declaración de Novalis: «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («Hacia dentro se dirige el camino lleno de misterio»).[41]

De aquí se desprende que el lenguaje necesario para interpretar el orden de la naturaleza no podemos deducirlo de una gama de correspondencias públicamente disponibles; ha de configurarse con las resonancias de nuestro mundo interior. Es un «lenguaje más sutil»,[42] como veremos más adelante.

El nuevo amor a la naturaleza, asociado al culto a la sensibilidad, es un indicador que revela un profundo cambio cultural. Muestra las incursiones que ha hecho la identidad moderna entre las clases cultas del momento, que sobrepasan con creces el alcance de la influencia de la filosofía profesional. Laurence Sterne define la sensibilidad como «la eterna fuente del bien... la divinidad que se agita en nuestro seno».[43] Esta frase, que no procede de la pluma de un filósofo sino de la de uno de los escritores más populares de su tiempo, capta tanto la centralidad del sentimiento como su vinculación con la sensación de que nuestras fuentes morales están dentro de nosotros mismos, en una naturaleza interior que señala lo que es significativo para nosotros.

17.7

De un modo paralelo se otorga al sentimiento una nueva importancia en los resurgimientos religiosos del período, entre los pietistas, los metodistas y en el hasidismo. El movimiento pietista, que comienza a finales del siglo XVII en Alemania con Spener y Francke, se aleja del énfasis que el protestantismo ortodoxo pone en la rectitud doctrinal y busca más bien producir un «nuevo nacimiento», cuyos frutos habrán de ser una piedad más profunda y una vida santa. Ésta fue una de las influencias cruciales que moldearon el metodismo wesleyano.

Aunque el conde Zinzendorf y los pietistas alemanes tendían a ser antirracionales, pero no a la manera de Wesley, todos aquellos movimientos hicieron que la convicción y la devoción fueran más esenciales que el aprendizaje y la teología. Era ésta la transposición que hacían de la exigencia planteada por la Reforma de un compromiso personal absoluto, pero en el clima del siglo XVIII ese fervor adoptó la forma de demostraciones de intensa emoción. Algo parecido se evidencia en el Gran Despertar, en América, aun cuando en este caso el trasfondo teológico hiera más el de la ortodoxia calvinista.

¿Cómo se relaciona todo esto con los modos más laicos de exaltación de los sentimientos que he venido describiendo? Es difícil concretarlo, pero probablemente la influencia fluya en ambas direcciones. En una época en que la bondad humana comenzaba a definirse en términos de sentimientos apropiados, era natural que la piedad adoptara dicha forma emocional. Y, recíprocamente, la santificación de una profunda expresión emocional de la vida religiosa quizás abrió camino en una fase tardía —pese a la muy severa postura evangélica respecto a la crianza de los hijos—[44] para una vida de emociones más efusiva en el seno de la familia.[45]

Cuarta parte

LA VOZ DE LA NATURALEZA

Capítulo 18

HORIZONTES FRACTURADOS

18.1

Todo esto plantea inquietantes interrogantes sobre la causación histórica, que yo no me considero competente para responder. Lo que sí parece claro es que los cambios filosóficos que he descrito antes, los sostiene y articula una transformación a gran escala de los supuestos y la sensibilidad al uso. Lo que podemos describir como una nueva cultura moral irradia hacia fuera y hacia abajo desde las clases medias altas de Inglaterra y Norteamérica y (en algunos aspectos) de Francia. Al hacer la transición hacia sociedades y clases nuevas, la cultura se transforma frecuentemente; así, lo que finalmente tenemos es una familia de culturas morales semejantes, o ciertas características que corren a lo largo de la civilización, con importantes variaciones entre naciones y clases sociales. Así, la cultura de la «Ilustración» anglofrancesa resuena en Alemania de manera muy original;[1] y la familia autoenclaustrada moderna se experimenta por lo general de muy diferente manera en las distintas clases.

No obstante, a través de todas las variaciones, son visibles algunos temas comunes. Es una cultura individualista en los tres sentidos que he citado antes: aprecia la autonomía; da un importante papel a la autoexploración, en particular del sentimiento; y sus visiones de la vida buena implican, por regla general, un compromiso personal. Como consecuencia, en su lenguaje político formula las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos; y dada su inclinación igualitaria, concibe dichos derechos como universales.

Al mismo tiempo, esta cultura otorga significación al trabajo productivo, y también a la familia, la cual idealmente es una comunidad de amor cerrada, en cuyo seno sus miembros encuentran una parte importante de su realización humana. En ciertas subculturas

actuales es posible que la familia se vea desplazada por la *liaison* sexual o la «relación», consideradas como el lugar apropiado para dicha realización, pero se mantiene la centralidad del amor. Ello hace que los sentimientos sean moralmente cruciales, y gran parte de su exploración y expresión. Y la benevolencia universal, o al menos el trato ecuánime, es su más importante virtud social.

Esto ni siquiera llega a ser un dibujo en miniatura completo. Existen otros rasgos cruciales, como puede ser la nueva relación con la naturaleza, que he estudiado en la tercera parte, y el valor otorgado a la eliminación del sufrimiento y la importancia de la expresión personal, que he omitido, o apenas mencionado, porque deseo establecer algo del necesario trasfondo antes de introducirlos. Pero aquí ya contamos con el suficiente para plantear las cuestiones que exploraré ahora.

En realidad la gran cuestión es la que concierne a la relación de esta cultura moral con su «base» económica y social. Me gustaría poder decir algo profundo y válido respecto a ello, pero sobrepasa mis capacidades y también, y con creces, el alcance de este trabajo. Parece claro que el surgimiento de esta cultura estuvo estrechamente relacionado con los cambios en las prácticas económicas, las estructuras y los métodos administrativos, y las disciplinas que he mencionado antes, de un modo que apenas he esbozado al final de la segunda parte. En cierta forma, el éxito de las nuevas teologías y la filosofía neoestoica en aportar un cierto orden estable a las vidas de importantes sectores de la sociedad europea, junto a los cambios que se sucedieron hacia unas prácticas administrativas y económicas más eficaces —como, por ejemplo, los avances en la agricultura, unos ejércitos mejor disciplinados, un control social más efectivo—, todo, en su conjunto, contribuyó a crear la sensación de vivir dentro de un orden engranado bien regulado, con el cual los humanos sintonizan por sus dotes naturales, y en el cual desempeña un papel central la prosecución de los fines de la vida corriente, a través de la razón instrumental. Es esta sensación de confianza en el orden natural la que, de forma bastante natural, encontró expresión religiosa en el deísmo, es decir, en una teología que haría de este orden de naturalezas engranadas la clave para su comprensión de Dios y su bondad, y por tanto, la base de su piedad.

No obstante, aun con todo esto, no hay motivo alguno que autorice la atribución de una relación causal unilineal de «base» y «super-

estructura» entre dichos desarrollos económicos y sociales y la cultura moral. La relación es sencillamente circular, independientemente de cómo pueda concebirse en términos más refinados. O sea, los elementos de la cultura fueron constitutivos para los desarrollos —como, por ejemplo, la autonomía individual lo fue para las nuevas formas de empresa económica y de autoridad política—, mientras que, a su vez, dichos elementos se afianzaron y extendieron por la marcha hacia adelante de dichos desarrollos.

Una similar relación circular parece integral en cualquier respuesta satisfactoria que pueda dársele a una segunda cuestión sobre la causación histórica, que deseo examinar aquí. Ésta concierne a la relación entre la cultura moral moderna y las formulaciones filosóficas que he examinado antes. Sencillamente, tampoco aquí aparece nítidamente demarcada la prioridad histórica. La cultura no se propagó al exterior desde las formulaciones que hicieron los filósofos que marcaron una época. A veces resulta difícil resistirse a escribir como si hubiera sido así, y es probable que los filósofos sean particularmente reacios a resistirse. Pero, en realidad, no lo hacen por vanidad profesional. Nadie piensa realmente que la desvinculación haya penetrado en la cultura de la mano de Descartes, o que el individualismo lo haya hecho de la de Locke. Es obvio que fueron pensadores influyentes; pero también es cierto que lo que hicieron fue tanto articular lo que ya estaba en marcha como contribuir a definir su forma y su dirección futuras. Ver que hacen ambas cosas nos previene de caer en el equivalente y opuesto error de pensar que fueran meramente secundarios. Si Locke no inventó el individualismo o la imagen de la mente como *tabula rasa*, es evidente que las formulaciones lockeanas de ambos llegaron a ser normativas para amplios movimientos del pensamiento a lo largo del siglo XVIII.

No obstante, la tentación de dar prioridad a la formulación filosófica parte del hecho de que *es* una formulación. El movimiento a través de la cultura es difuso y ambiguo, difícil de discernir y de definir. Se sirve de los mejores recursos de esa hábil forma de historiografía denominada la *histoire des mentalités*, para lograr cierta validez conceptual. Descartes y Locke ofrecen frases concisas que parecen englobarlo por completo. Y, por ello, es fácil perder de vista el flujo constante entre el pensador y su cultura.[2]

Y esto puede ser aún más dañino debido a que perdemos la comprensión de la relación que existe entre la identificación de los bienes

vitales y la definición de los bienes constitutivos, utilizando términos que introduje anteriormente (sección 4.1). En el amplio movimiento de la cultura observamos que surgen nuevas nociones y sentidos de la vida buena: por ejemplo, la familia unida y cariñosa, o la expresión del sentimiento o los ideales de benevolencia. Éstos figurarán también, más rigurosamente definidos, en los escritos de los filósofos, pero los filósofos tratarán además de articular los bienes constitutivos que subyacen en ellos.

Así, junto al culto al sentimiento, o la no estructurada sensación de que el sentimiento es importante, tenemos las teorías filosóficas del sentido moral, con sus elaboradas visiones de la psicología humana y su relación —o ausencia de relación— con el orden providencial. Están en una relación circular, en cierta forma similar a la que existe entre la «base» y la «superestructura», descrita previamente. Ninguno de los dos parece de absoluta prioridad, y ninguno es totalmente dependiente del otro. Como he sostenido en la primera parte, articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere. Las personas irreflexivas dentro de la cultura, atraídas por ciertos bienes vitales, podrían no tener nada que ofrecer en cuanto a una descripción del bien constitutivo, pero eso no significa que su sentido de lo que es valioso procurar no esté configurado por algunas intuiciones no estructuradas sobre su situación metafísica, sobre si sus fuentes morales son internas o externas, por ejemplo.

En la tercera parte vimos algo de esta implícita relación, en los planteamientos de la nueva orientación hacia la naturaleza. Entonces intenté mostrar cómo ésta reflejaba, de modo presupuesto, algo así como la interiorizada identidad moderna, con todo lo que ello implica para la comprensión del bien constitutivo. Eso no quiere decir que quienes quedaban extasiados por los lagos y las montañas, o se sumieron en una ensimismada melancolía en un jardín inglés, hubieran formulado noción alguna del sujeto desvinculado, ni siquiera que hubieran escogido alguna noción de una de las principales escuelas filosóficas. Significa únicamente que el movimiento de la cultura que configuró su postura y sus sentimientos requirió dicha cierta comprensión para que ello tuviera sentido, y socavó el sentido supuesto por las nociones premodernas. Así, este movimiento, independientemente de cómo surgiera, aportó el clima favorable dentro del cual fue posible que afloraran las formulaciones

explícitas de la identidad moderna, las cuales, a su vez, pudo modificar o dirigir.

Por eso no podemos considerar que los bienes vitales de una cultura son autosuficientes, como si careciesen de relación interna con varias articulaciones posibles de los bienes constitutivos. Por eso podemos decir que algunas articulaciones encajan, que captan el espíritu de una cierta práctica irreflexiva. Pero, al mismo tiempo, también es posible que las articulaciones alteren la práctica. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir diferentemente el bien constitutivo.

Todo esto hace muy difícil consignar la relación. Para relacionarla con las transformaciones que he estado examinando, he definido con toda naturalidad la cultura moral que ha surgido en términos de ciertos bienes vitales, por ejemplo, la autonomía, la significación de la vida familiar, la benevolencia. Una de las importantes articulaciones de los bienes constitutivos que está en el trasfondo de este surgimiento en el siglo XVIII es lo que he denominado la noción deísta del orden natural. Pero está claro que ese gran movimiento no dependía de dicha perspectiva. Lo que cabe decir es que esa filosofía captó el espíritu de algunos de los cambios y, a su vez, influyó profundamente en la forma que éstos adoptaron.

La falta de dependencia se pone inmediatamente de relieve por el hecho de que el orden deísta pierde todo crédito y el gran movimiento continúa. Pero aquí es donde tropezamos fácilmente por causa del lenguaje. Ahora parece que, después de todo, el movimiento cultural fue autónomo, no relacionado internamente con ciertas articulaciones. La ilusión anida en la descripción determinante. Lo que surge del declive del deísmo no es «el» movimiento, sino alguna(s) variante(s) de los principales bienes vitales. El movimiento de los bienes vitales evoluciona desde la formulación deísta, pero en el proceso se convierte en algo diferente, lo que quiere decir que penetra en la órbita de otras formulaciones.

Para abordar la historia de las fuentes morales que intento trazar aquí es necesario observar esta relación sin hacer de la filosofía algo independientemente eficaz, ni concebir la transformación de la cultura moral como si ésta emprendiese su propio camino desligada de sus formulaciones secundarias. Porque el deísmo —y como veremos en breve, también la Ilustración radical— ha sido una formulación históricamente eficaz. Ha tenido *Wirkungsgeschichte*.[3] Incluso aun-

que el movimiento de la cultura moral moderna lo haya dejado atrás, el deísmo contribuyó a determinar la dirección y la configuración de dicho movimiento. No pudo ceñirlo a sus definiciones, pero tampoco careció de importancia para él; dejó en él su impronta.[4]

Pero esto me coloca frente a otro problema de causación, que sería difícil obviar. El deísmo aparece como el primer paso en la senda que más adelante conduciría a la Ilustración increyente de figuras como Helvecio, Bentham, Holbach y Condorcet. Y después de ellos, parece que la senda conduce a la cultura laica moderna. Por eso, como he sostenido antes, es tan importante comprender los motivos que llevan al deísmo. Hacerlo promete —o amenaza con— proporcionarnos la clave del conjunto del desarrollo moderno que señalamos con la palabra «secularización».

Éste es un término muy utilizado para describir la sociedad moderna; e incluso en ocasiones se ofrece como explicación parcial de algunas características de esta sociedad. Sin embargo, el término es más lugar de preguntas que fuente de explicaciones. Describe un proceso innegable: el retroceso de la creencia en Dios, e incluso más, la decadencia de la práctica religiosa, hasta tal punto que, de haber sido central en la vida de las sociedades occidentales, públicas y privadas, se ha convertido en algo subcultural, una de las muchas formas privadas de compromiso que algunas personas se permiten.

El segundo cambio, la decadencia de la práctica religiosa, está más extendido que el primero: mucha gente sigue creyendo en Dios, o en alguna otra realidad superior, aun cuando no se comprometa con ninguna práctica religiosa formal. Pero con respecto a épocas pasadas, y a la mayor parte de la historia de la humanidad, quizás el cambio en la creencia sea lo más llamativo. Aun cuando muchos escritores del siglo XVII y comienzos del XVIII pensaran estar obligados a discutir contra los «ateos» (Mersenne pensaba que en su época existían cincuenta mil en París; pero, indudablemente, con esa palabra se refería a algo distinto de lo que significa para nosotros),[5] por sus argumentos y tono observamos que la increencia era poco menos que inconcebible para ellos. La dimensión espiritual de la vida humana les parecería simplemente inexplicable en ausencia de Dios. Whichcote dice que: «El hombre en el uso de su razón, por fuerza de la mente y el entendimiento, puede saber que existe un Dios que rige el mundo, de la misma manera que puede saber, usando sus ojos, que existe el sol». Y a continuación: «Es tan natural y propio de la men-

te y el entendimiento inclinarse hacia Dios como lo es para las cosas pesadas inclinarse hacia su centro; pues bien, Dios es el centro de las almas inmortales».[6] Está claro, tanto por el tono como por el contexto y, en realidad, por el modo de razonar en Whichcote, que esto no es una exageración polémica, sino la genuina expresión de cómo le parecían las cosas. Incluso en la última parte del siglo XVIII, en la época de la alta Ilustración, el verdadero ateísmo era sumamente raro, como testimonia la anécdota de Hume, durante una cena en casa de Holbach. Dícese que Hume expresaba sus dudas sobre la existencia de verdaderos ateos en el mundo. «Mire usted a su alrededor —replicó el barón— y cuente a los invitados.» Eran dieciocho comensales a la mesa. «No está mal —añadió Holbach— puedo señalarle quince ateos de inmediato. Los otros tres aún no se han decidido.[7]» El tono de la declaración, así como el comentario inicial de Hume, demuestran cuán *outré* era entonces ser increyente total.

Está claro que hoy vivimos en un clima absolutamente distinto. ¿Qué ha sucedido? Mencionar aquí la secularización equivale a describir de nuevo el problema, no a ofrecer una respuesta. Podría parecer una respuesta, puesto que sostenemos opiniones no estructuradas acerca de la inevitabilidad del declive de la fe religiosa. Se suele pensar que existen dos clases de factores que lo han hecho inevitable. Algunas veces se piensa que los cambios institucionales a gran escala que se han sucedido en el mundo moderno —la industrialización, el cambio tecnológico en la vida cotidiana, la concentración y la movilidad— conspiran para minar todas las formas tradicionales de fidelidad y creencia, desde la costumbre tribal hasta la identidad de grupo, incluida la creencia religiosa.

Pero esta explicación no resistiría un examen minucioso. Obviamente, la industrialización, el cambio tecnológico y la movilidad han minado muchos rasgos propios de formas pretéritas de vida. ¿Cómo podría ser de otra manera? E indudablemente en nuestra civilización han contribuido a propagar la increencia. Pero ello está lejos de dilucidar por qué hayan de minar la creencia religiosa (en vez de provocar cambios en las formas que adopta, como haría cualquier transformación social importante). La evidencia de las sociedades no occidentales quizá no se haya completado totalmente; sin embargo, no indica un inequívoco efecto causal de esos grandes cambios institucionales «modernizantes». Más bien parece que cada civilización experimenta dichos cambios de una manera carac-

terísticamente propia. Al menos en algunos sectores de Occidente parece que la increencia iba ligada a lo que culturalmente se entendió por «modernidad», y *por eso* dichos cambios han contribuido a propagarla.

El otro factor que, según se piensa, conduce inevitablemente a la increencia, es la propagación de la ciencia y la educación. Aquí el prejuicio ideológico se evidencia con más claridad en la superficie. Quienes lo sostienen suelen simplemente dar por sentado que la creencia religiosa es irracional y no ilustrada, o no científica. Si nos distanciamos de tal prejuicio, recordaremos que, en gran medida, el desarrollo de la ciencia moderna, desde sus comienzos, ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo desde las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aún hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o la increencia.

No me siento capaz de ofrecer una explicación del alcance de la pretensión de esas teorías de secularización. No obstante, pienso que aún cabe decir algo más sobre lo que ha llegado a ser el cambio así denominado. Se podría considerar como un esfuerzo por esclarecer el *explanandum* para cualquier adecuada teoría de secularización.

El cambio crucial, como he insinuado antes, es que la gente ya no piensa, como pensaba Whichcote, que la dimensión espiritual de sus vidas es incomprensible si se supone que Dios no existe. A la mayoría de nuestros antepasados les parecía raro y extravagante, por no decir perverso, negar la existencia de Dios. ¿Cómo entender esto?

En el lenguaje que he estado utilizando en este trabajo, podemos decir que Dios iba unido de una forma o de otra a las únicas fuentes morales que ellos podían seriamente concebir. «Fuentes morales» es el término de arte que aplico a los bienes constitutivos, en la medida en que es a ellas adonde nos dirigimos de cualquier forma que sea apropiada para ellas —mediante la contemplación. o la invocación, la oración o cualquier otra forma—, para facultarnos moralmente. La «edad de la creencia» es aquella en la que todas las fuentes morales creíbles implican a Dios.

En dicha época existe una gran variedad de fuentes, y Dios puede estar en ellas de modos muy diferentes. Vemos esto reflejado en las reconocibles diferentes formas de espiritualidad cristiana. Para algunos el mero hecho de no estar movidos sólo por los deseos *de*

facto, sino también por aspiraciones espirituales, esforzándose hacia algo superior, apuntaba irresistiblemente a una deidad. Ninguna otra explicación parecía creíble. Whichcote, obviamente, era uno de ellos: toma prestada la noción platónica de que las aspiraciones espirituales nos aportan un cierto sentido de aquello que las ha creado y las guía, al igual que los ojos nos dicen qué es lo que hace la visión posible. Así, la razón, nuestra parte superior, viene a reconocer a Dios de forma tan natural como los ojos reconocen el sol. La otra imagen sugerida en el pasaje que he citado antes, la de la gravedad es aún si cabe más explícita. La mente y el entendimiento, el conjunto de nuestras aspiraciones, «tienden hacia Dios» de la misma manera que las cosas pesadas tienden hacia la tierra.

Este sentido subyace en la aproximación agustiniana para probar la existencia de Dios, que procede mediante una reflexión radical sobre mi naturaleza espiritual. Mi afán de perfección, emparejado con mi manifiesta imperfección, apunta al ser superior que ha sembrado en mí esta aspiración.

Pero había otras formas de sentir la innegabilidad de Dios. El eslabón podía ser indirecto, por así decirlo, a través de una noción del orden. Me puede parecer que mi existencia como agente moral depende de la existencia de un orden de las cosas, en la sociedad humana y quizá también en la naturaleza, y ello de dos maneras: soy consciente de haber aprendido, bien de la sociedad o en la Iglesia, lo que significa ser un ser espiritual; y el propio orden en su bondad llama a un sentido de veneración y gratitud que me potencia. El orden es una fuente moral para mí. Pero la bondad del orden es a su vez inseparable de una noción de providencia: sólo es posible verlo enraizado en Dios. Y así, también por esta senda, encuentro que Dios es tan innegable como la dimensión espiritual de mi existencia.

Esta senda espiritual apuntala los intentos de probar la existencia de Dios mediante el orden del mundo, más evidentemente a través de los argumentos del designio. Pero al igual que ocurre con las pruebas agustinianas, es preciso penetrar en el trasfondo de los argumentos como ejercicios en lo que reconoceríamos como prueba rigurosa —a cuya luz aparecen hoy insustanciales— y tratar de percibir la perspectiva espiritual que articulan.[8]

Naturalmente, nada prevenía a la gente de pensar que Dios era innegable en ambas formas. Obviamente, muchos así lo hicieron. Pero igual de obvio es que algunos se apoyaran con fuerza en un

lado o en el otro. Las vertientes más estrictas y revolucionarias del puritanismo calvinista, con su desconfianza hacia las filosofías precristianas del cosmos, su denuncia del orden social existente y su agudo sentido de lucha interna, estaban obviamente establecidas con fuerza en la senda interna. Las teorías deístas que han sido descritas anteriormente, en las que desempeña tan importante papel el orden providencial, gravitan en la senda externa.

Un estudio sobre los varios caracteres del protestantismo norteamericano durante la época prerrevolucionaria, *The Protestant Temperament*, de Philip Greven, arroja mucha luz sobre esta conexión.[9] Greven distingue entre las formas de espiritualidad «evangélicas», las «moderadas» y las «refinadas». La última de ellas, como su nombre implica, fue predominante de modo muy especial entre las élites sociales de las colonias. Lo que distinguía la piedad refinada de las dos primeras —entregadas en gran medida a la senda interna— era el modo en que ésta era inseparable de la lealtad hacia las instituciones establecidas y la participación en sus rituales. Greven habla de su convicción de que «la experiencia religiosa y el culto religioso eran expresiones públicas de la armoniosa concurrencia de la comunidad, aunada en las instituciones, los ritos y las ceremonias, que simbolizaban la esencial unidad entre este mundo y el del más allá. Su piedad era sinónima del acto de culto, y así estaba siempre dirigida hacia el exterior por signos visibles de comunión con ambos mundos». Añade que «la piedad de las clases refinadas se convirtió en un acto público, no en una preocupación interna».[10]

Inevitablemente esa gente nos parece menos profunda, menos seria, menos auténticamente piadosa que sus críticos, evangélicos o moderados. Eso podría ser injusto. Pero lo que está claro es que ellos, a su modo, podían ser tan profundamente teístas (o quizá deístas, en una minoría de casos) como quienes internamente luchaban con el pecado y la gracia.

Es precisamente este inquebrantable arraigo en la creencia lo que hoy nos resulta tan extraño. Incluso en sociedades en que la mayoría profesa alguna creencia en Dios, o en un principio divino, nadie considera que la existencia de Dios sea tan *obvia*. Esto es lo que finalmente tendremos que ser capaces de explicar (aunque, me apresuro a añadir, no en el curso de este estudio).

Algunas personas suponen que la explicación debería apuntar principalmente a remover obstáculos. Suponen que nuestra incerti-

dumbre actual refleja la verdadera situación epistémica, la manera en que la cuestión de Dios realmente es para nosotros los humanos. Nadie lo puede saber con seguridad, de ahí que lo que necesita explicación es cómo la gente de épocas precedentes, más ignorantes, pudo no darse cuenta de ello. Es menester entender qué clase de anteojeras menguaban su visión. La secularización se explica por la progresiva eliminación de éstas. Es obvio que una opción como ésta alentó la teoría de que la increencia surge inevitablemente de la ciencia y la educación, que he criticado previamente.

En cierta forma coincido en que nuestra actual provisionalidad, nuestra pérdida de certidumbre arraigada, representa una ganancia epistémica. Pero debido a una razón bastante diferente. No creo que exista tal cosa como nuestra verdadera situación epistémica en relación a Dios, sin más comentario. Nuestro sentido de la certeza o la problemática de Dios es relativo a nuestro sentido de las fuentes morales. Por regla general nuestros antepasados mantuvieron imperturbablemente su creencia, porque las fuentes que podían vislumbrar hacían increíble la increencia. Lo verdaderamente importante que ha sucedido desde entonces es que se han abierto otras posibles fuentes. En una situación en que éstas son plurales, muchas cosas parecen problemáticas y antes no lo parecían —y no sólo la existencia de Dios, sino también principios éticos tan «incuestionables» como el de que la razón debe dominar las pasiones—. ¿Cómo saber ahora si más transformaciones de las fuentes morales disponibles no alterarán de nuevo todas estas cuestiones llevándolas más allá de cualquier posible reconocimiento? Quiero sostener que nuestra situación actual representa una ganancia epistémica, porque pienso que las fuentes morales alternativas que se nos han abierto en el decurso de los dos últimos siglos representan reales e importantes potencialidades humanas. Es posible alegar, como han hecho muchos, que, en gran medida, se basan en la ilusión. Pero incluso si yo estuviera en lo cierto y consecuentemente nos encontráramos en una mejor situación epistémica, esto aún no nos autoriza a hablar de «la verdadera» situación epistémica.

Lo que esto significa para la explicación de la secularización es que el asunto gira desde la eliminación de las anteojeras a la pregunta de cómo han llegado a ser disponibles esas nuevas fuentes. Éste es el giro cultural que debemos comprender. La secularización no se presenta sin más porque la gente recibiera mucha más educación y la

ciencia progresara. Ello tuvo algún efecto, pero no fue decisivo. Lo que importa es que masas de gente pueden percibir fuentes morales de un tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios.

El limitado efecto de la «Ilustración» se evidencia al tratar de ver lo que representa que las nuevas fuentes se hagan «disponibles». Confieso que éste es un problema muy difícil. Pero es obvio que aquí la disponibilidad no puede significar que sea lógicamente concebible otra posición muy diferente, o incluso que esté en la tradición. En este sentido, todo un abanico de nociones paganas, las de los filósofos antiguos, estuvieron «disponibles» a lo largo de la mayor parte del medievo y el comienzo del período moderno. Sólo una minoría minúscula adoptó alguna de ellas —en su forma «pagana», es decir, la que implicaba la negación del Dios de Abrahán; escuelas de pensamiento influyentes se construyeron sobre variantes cristianizadas—. Existió un pequeño puñado de ateos influidos por el epicureísmo: el Chevalier de Méré parece haber sido uno de ellos. Shaftesbury estuvo cerca de ser un antiguo estoico. Spinoza, por su parte, inventó su propia forma original de filosofía «pagana» a partir de los recursos del cartesianismo.

En retrospectiva sentimos la tentación de ver a aquellas gentes como ola de futuro y desconfiar de sus contemporáneos que seguían inspirándose en las mismas fuentes antiguas, bien para profesar el cristianismo o para ocultar su increencia. Pero eso sería anacrónico. Spinoza y Shaftesbury —pero no el Chevalier de Méré— llegaron a convertirse en importantes puntos de referencia culturales en el decurso del período romántico. Spinoza deja entonces de ser considerado el extranjero molesto y escandaloso, como Hobbes, que sirve principalmente como una especie de hito de inquietante error, o foco contra el cual dirigir los argumentos del pensamiento de derechas. Para Goethe y otros de su generación, Spinoza es un vidente.

No obstante, el propio Spinoza se hubiera sorprendido al escuchar las doctrinas por las que se le admiraba. Surge como precursor de aquel cuasipanteístico sentido de un espíritu cósmico que fluye a través de toda la naturaleza y encuentra expresión en la humanidad, que se apoderará de la imaginación de toda una generación en Alemania, tanto de los clasicistas de Weimar como de los románticos. Aquí conectamos con una concepción en desarrollo de las fuentes morales, que en un fuerte sentido era verdaderamente disponible. El

espinozismo puro no estaba allí. Shaftesbury llega a ejercer una inmensa influencia debido a razones muy similares: su sentido de la unidad de la naturaleza, su doctrina de los poderes plásticos, el ser percibido como originador de la teoría del sentido moral, todo ello contribuyó a que fuera inspiración para los alemanes del período romántico. El austero seguidor de Epicteto cae en el olvido.

18.2

Me estoy adelantando a mi argumentación principal al hablar ahora de los románticos; pero estas observaciones han sido un intento de aproximarme a la comprensión de qué es lo que hace que las fuentes morales sean realmente disponibles. Obviamente, el hecho de que se expongan en libros de mucha difusión, o incluso reverenciados, no es suficiente. ¿Por qué no? Tenemos a mano algunos elementos para responder a ello. Los autores paganos no fueron capaces de captar algunos importantes aspectos de la experiencia moral: la dimensión del *agapē*, que luego se deslizó hacia la benevolencia o el altruismo, brillaba por su ausencia en las obras de los escritores precristianos, así como también la afirmación de la vida corriente. Y la dimensión de la interioridad postagustiniana, en todas sus ramificaciones de autocontrol y autoexploración, tampoco se encontraba allí. La filosofía más subversora entre todas las antiguas, el epicureísmo, rechazaba toda creencia en la providencia, lo que significaba que había que renunciar al reconocimiento de un orden benéfico. Por otro lado, las doctrinas de los antiguos que creían en el orden cósmico, al aunar, como hicieron, lo moral y lo explicativo en teorías de un logos óntico, cayeron progresivamente en una actitud defensiva ante el avance de la ciencia mecanicista.

Identificar esas inadecuaciones puede ayudar a describir las fuentes morales alternativas, que en realidad comienzan a surgir en el siglo XVIII, y que definen la situación actual. Pienso que es posible, sin caer en demasía en una simplificación excesiva, ordenarlas bajo dos conceptos, sería mejor decir dos «fronteras», de exploración moral. La primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control, pero luego, como veremos, también será una cuestión de facultad de expresión y articulación. La segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas, pero

también, en cuanto se refleja en lo interior, en lo que mana de mi propia naturaleza, deseos, sentimientos, afinidades.

Hemos trazado esas dos fronteras remontándonos suficientemente lejos, para ver cómo pudieron surgir como alternativas. Aprender a ser el sujeto desvinculado del control racional y eventualmente un yo puntual, va acompañado, incluso impulsado, por el sentido de la dignidad que como agentes racionales poseemos. Hemos visto cómo con Descartes y Locke, y luego veremos un nuevo énfasis con Kant, dicha dignidad deviene en una fuente moral. En todos esos escritores, la dignidad se ubica en una perspectiva teísta. Las formidables facultades de la razón y la voluntad humanas están creadas por Dios y son parte del plan de Dios, más aún, son lo que constituye la imagen de Dios en nosotros. Pero, en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos, muy particularmente dentro de ciertas facultades que poseemos, ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta.

Hemos visto también cómo la noción del orden providencial avanza hacia la imagen de la naturaleza como una enorme red de seres engranados, que funciona hacia la conservación de cada una de las partes, donde se entiende que dicho principio secular conduce ahora a la vida y la felicidad de las criaturas sensibles que contiene. No es sólo este orden el que marca las satisfacciones corrientes como significativas. Tenemos acceso a ese hecho no sólo a través de la razón, sino también a través de los sentimientos. Somos conscientes de su significación a través de nuestra naturaleza interior. Cuando el bien al que la naturaleza conduce es ahora un bien puramente natural, autónomo, y cuando la fuente moral próxima es un orden autosubsistente de seres engranados, a cuyos principios tenemos acceso dentro de nosotros, se ha preparado la escena para otra ética independiente, en la cual la propia naturaleza será la primordial fuente moral, sin su Creador.

En cada uno de los casos dentro de la propia cultura cristiana existía el estímulo para generar las nociones al borde. La interioridad agustiniana está detrás del giro cartesiano, y el universo mecanicista fue en origen una demanda de la teología. El sujeto desvinculado se sitúa en un lugar de antemano ahuecado por Dios; adopta una postura hacia el mundo que corresponde a una imagen de la deidad. La creencia en una naturaleza engranada es fiel a la afirmación de la vida corriente, una idea judeocristiana central, y extiende la noción cris-

tiana central de que la bondad de Dios consiste en inclinarse a procurar el beneficio para los humanos.

Lo que surge en cada caso es una concepción a punto para la mutación, que desbordará la fe cristiana. Pero estar a punto no es suficiente para producir la mutación. Para ello parece haber requerido de un estímulo adicional. La mutación se hizo necesaria cuando —y en la medida en que a la gente le parecía que— aquellas fuentes morales sólo podían ser reconocidas correctamente, sólo podían potenciarnos plenamente, en su forma no teísta La dignidad del libre control racional sólo parece genuina una vez liberada de la sumisión a Dios; la bondad de la naturaleza, y/o nuestra inserción sin reservas en ella, parecía requerir su independencia y la negación de toda vocación divina. Lo que estos cambios entrañaban, particularmente el segundo, es lo que me propongo examinar en los subsiguientes capítulos de este libro; ciertamente, constituye un importante tema de la siguiente argumentación.

Pero hago este esbozo ahora para acercarme algunos pasos hacia la respuesta al interrogante de qué es lo que hace que una alternativa sea «disponible», en el significado del acto. ¿Por qué la dignidad de la desvinculación y los veneros de la naturaleza, y no la *ataraxia* de Epicuro o la *apatheia* estoica? O, si no, ¿el *amor intellectualis Dei* de Spinoza? Bueno, está claro que tiene algo que ver con una fuente que capte los importantes bienes vitales a los que la gente ha llegado a adherirse. El hecho de que ninguna noción antigua otorgue un lugar a la benevolencia, en el sentido moderno, restringe seriamente su atractivo, como he dicho antes. Pero también ha de relacionar esos bienes vitales con los bienes constitutivos reconocibles dentro de la vida espiritual que lleva la gente. La benevolencia activa puede inspirarse también en una cierta lectura de la *Bhagavad Gita*, como demostraría Gandhi mucho después, pero ello no habría significado mucho para nuestros antepasados del siglo XVIII, aparte de para unos cuantos raros y originales espíritus.

Lo que, por supuesto, ocasiona esos dos rasgos es la interesante cuestión explicativa. ¿Por qué en una época dada algunos de los bienes vitales llegan a ser predominantes, virtualmente innegables? Es posible que nunca seamos capaces de generar algo más que unas cuantas pistas parciales encaminadas a responder a este interrogante. Ciertamente el desarrollo subyacente de las formas sociales, económicas y políticas desempeña un papel en ello; por ejemplo, las pri-

meras etapas del nacimiento del capitalismo y el Estado burocrático moderno fueron cruciales para lo que aquí estoy exponiendo. Pero nunca pueden aportar razones suficientes. El resultado depende crucialmente del tipo de cultura moral con el que esas formas se entrelazan. La interpretación de esa cultura moral nos proporciona también los límites dentro de los cuales deben caer las fuentes que cuentan con el segundo rasgo. Pero los límites de la naturaleza de las cosas no pueden ser trazados con exactitud.

Sin embargo, aun cuando yo no pueda ofrecer «la explicación histórica», un estudio de esta índole puede aportar una contribución crucial a una explicación de esa clase. Como he sostenido en el capítulo 12, habría que completar cualquier identificación de las causas políticas y sociales de la secularización con alguna noción sobre qué fue lo que permitió que aquellas fuentes alternativas tuvieran tanta potencia, qué fue lo que hizo que parecieran tan buenas e imponentes. En cierto sentido a lo largo de los capítulos precedentes he estado elaborando parte de la respuesta a este interrogante: el surgimiento de las formas de espiritualidad cristiana que hicieron centrales la razón desvinculada y el orden engranado. Lo restante sólo llegará con la comprensión de los impulsos morales que llevaron a algunos a sobrepasar el umbral y dirigirse hacia las formas increyentes de esas ideas maestras. Eso es lo que deseo explorar en los capítulos que siguen.

En cualquier caso, lo que emerge de esta exposición es que una explicación de la secularización no puede simplemente relatar la eliminación de los obstáculos para la ilustración. Lo que requiere explicación es la mutación por la que se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo. Y eso significa intentar definir cuál fue esa mutación y cuáles esas fuentes alternativas. Se hace indispensable un cierto trabajo interpretativo que ponga de relieve la naturaleza y la fuerza de los bienes. He comenzado a embarcarme en ello cuando he hablado de las dos fronteras. Pero antes de proseguir la exploración de esas fronteras y las de otras mutaciones que ocurrieron en ellas, quiero hablar un poco más de la situación general que se nos ha presentado.

La cultura moral moderna es una cultura de fuentes múltiples. Cabe esquematizarla como un espacio en el que uno puede moverse en tres direcciones. Éstas son las dos fronteras independientes y la fundamentación teísta original. El hecho de que las direcciones sean

múltiples contribuye a nuestra sensación de incertidumbre. Forma parte de la razón por la cual casi todos permanecemos en un estado provisional en el que virtualmente nadie puede hacer gala de una afianzada confianza en su postura, como la que observamos, por ejemplo, en Whichcote.

Pero esto no es todo. Las dos direcciones modernas son inherentemente problemáticas. Por eso prefiero denominarlas «fronteras» para la exploración. Son problemáticas en parte porque desde sus inicios han sido experimentadas como discutibles. Podría parecer que esto se desprende del hecho de que se originaron en la controversia, como reto a la perspectiva teísta imperante. Pero, a mi juicio, también son inherentemente discutibles, en una forma en que no lo es la perspectiva teísta. El teísmo, por supuesto, es discutible en lo que se refiere a su verdad; sus detractores pueden juzgarlo duramente y pensar que, de ser verdad, sería humillante y lamentable para los humanos. Pero nadie duda de que quienes se adhirieron a él encontraron en su seno una fuente moral plenamente adecuada.

Las otras dos fuentes sufren la controversia en ese terreno. La cuestión es si, incluso aceptando que reconozcamos plenamente la dignidad de la razón desvinculada, o la bondad de la naturaleza, efectivamente esto es suficiente para justificar la importancia que le damos, el bagaje moral que establecemos por ella, los ideales que erigimos sobre ella. Desde luego, ciertos teístas se han apresurado a cuestionar todo esto desde los primeros albores de la moderna *Kulturkampf*. Han dicho que sin Dios la dignidad humana es lamentable, que sin la fe las demandas de la naturaleza se convierten en violencia y desorden, y cosas por el estilo. Pero esas dudas no las plantean únicamente los teístas. Desde su inicio los exploradores de esas dos fronteras se han visto presionados por la cuestión de la adecuación.

Cabría afirmar que todas las posiciones se problematizan por el hecho de que existen en un campo de alternativas. No obstante, mientras que lo que se cuestiona de la fe es su verdad, también se ponen en entredicho la dignidad y la naturaleza en cuanto a la verdad de su adecuación. El persistente interrogante del teísmo moderno es simplemente: ¿existe realmente un Dios? La amenaza en los márgenes del humanismo moderno no teísta es: ¿importa?

Es esto lo que hace que esas fuentes sean fronteras de exploración. El desafío de la inadecuación llama continuamente a renovados

intentos para definir en qué consiste la dignidad que como seres racionales o expresivos nos es propia, o el bien que entraña nuestra inmersión en la naturaleza. Esto, y no sólo la situación de rivalidad y conflicto, es lo que hace que las perspectivas morales modernas sean tan provisionales y exploratorias. Y muchos teístas se unen en la búsqueda, tratando de relacionar su fe con el hecho de la increencia moderna.

Pero las relaciones entre estas tres fuentes son incluso más complejas que lo que he sugerido. Puesto que las dos fronteras independientes modernas emanan de mutaciones de las formas de espiritualidad cristiana, éstas se desarrollan en contraposición a las variantes teístas. Pueden ser, y son, exploraciones teístas de la dignidad del hacer racional, o de la bondad de la naturaleza. Es lo que quiso captar la imagen del espacio tridimensional. Uno puede avanzar en una dimensión por cualquier nivel en las otras dos; puede explorar la longitud del espacio en cualquier profundidad, o su anchura en cualquier punto a lo largo del eje de longitud. Es posible ver las tres direcciones como rivales, pero también como realidades complementarias.

Así, hay quienes pretenden una profunda insensibilidad ante alguna de las direcciones. Algunos teístas afirman que en el discurso moderno sobre la dignidad del hombre sólo encuentran una ilusión presuntuosa. Otros parecen aproximarse incluso a la posibilidad de creer en Dios; llegan a un paso de prestarse a ser imágenes en el espejo de los teístas tradicionales de hace dos siglos —aunque nadie en nuestra época pluralista puede lograr ese grado de imperturbable confianza—. Son aquellos cuyas vidas morales están profundamente urdidas en una variante no teísta de una de las otras fuentes, o quizá de ambas.

El total «desencuentro» mental entre tales teístas antihumanistas y los tan seguros de sí agnósticos testimonia la confrontación y rivalidad en la cultura moderna. Pero al mismo tiempo, las tres fronteras están relacionadas entre sí, y ello se evidencia en la mutua influencia y en el intercambio entre ellas. En cierto modo eso ya era evidente en los intercambios negativos. El propio antihumanismo de gran parte de la religión evangélica de hoy, o de figuras como el cardenal Ratzinger, ha sido definido por las visiones marcadas como rivales. Pero también existen la influencia y el intercambio positivos. La fe cristiana ha sido transformada al incorporar aspiraciones que inicial-

mente se desarrollaron en la periferia de la Iglesia cristiana o muy lejos de ella. Por ejemplo, el énfasis central en el empeño por paliar el sufrimiento, promovido en la Ilustración radical por figuras anticlericales como Bentham y Beccaria, se convirtió en rasgo constitutivo del reformismo evangélico anglicano del siglo XIX. Más sutilmente, las nociones contemporáneas de la fe se han visto transformadas por ideales como la integridad expresiva, la igualdad sexual y la justicia económica mundial. De un modo más complejo y no trazable, la «decadencia del infierno», el progresivo aumento que se observa en los siglos XVIII y XIX en la creencia de que la salvación es universal, no sólo en el deísmo sino también en los movimientos de resurgimiento —el rechazo wesleyano del predestinacionismo calvinista es un caso destacable— reflejan inextricablemente tanto la sensibilidad religiosa ortodoxa como la crítica racionalista laica.[11]

Podría parecer que la influencia fluyera sólo en una dirección, que los grupos religiosos se hayan visto forzados a asumir algunas briznas de la cultura humanista secular para sobrevivir. Pero el humanismo secular también se arraiga en la fe judeocristiana; surge de una mutación que se desarrolla en el seno de esa fe. Podríamos formular la cuestión de si en realidad es algo más que un asunto de origen histórico, de si no refleja, también, una continuada dependencia. Ésta es una de las cuestiones en las que deseo centrarme en lo que sigue. Lo que yo creo, pobremente declarado aquí, es que, en efecto, es así.

Lo que me propongo hacer en los capítulos siguientes es rastrear, con mucha atención selectiva, el continuado desarrollo de esas fronteras, las mutaciones que ocurren en ellas y sus relaciones entre sí. El principio de selección es mi objetivo de iluminar la identidad moderna, tal como la vivenciamos actualmente, y las comprensiones de las fuentes morales que incorpora. Mi tesis será que el artefacto expositivo de las tres fronteras sigue siendo válido, aun cuando la forma original en que se presentaron se haya visto radicalmente cuestionada. Junto a la facultad del control racional, ahora también reconocemos la de la articulación expresiva, cuyo correcto ejercicio a veces se considera antitético respecto al ejercicio de la primera. La concepción de la naturaleza como un bien ha sido puesta en tela de juicio por visiones de ella como fuente de energía amoral, incluso salvaje e irracional. Argumentaré que, pese a ello, la noción de las fronteras de exploración de las fuentes morales, situadas respectivamente en

nuestras facultades y en la naturaleza, siguen siendo instructivas y útiles.

Al trazar esto, trataré de conservar presente en la mente lo que he expuesto antes en el curso de este capítulo: la relación circular entre los bienes vitales y las articulaciones de los bienes constitutivos que subyacen en ellos. Las mutaciones de las que emana la secularización son un buen ejemplo destacable. Son impulsadas por el sentido de que ciertos bienes vitales pueden ser más íntegramente alcanzados si están relacionados con una fuente no teísta; mas en el cambio el bien vital en sí mismo es, naturalmente, reinterpretado.

En los dos capítulos que siguen me centraré en dos grandes constelaciones de ideas que, bien de inmediato o con el devenir del tiempo, han contribuido a generar formas de increencia. Cada una de ellas combina las dos fronteras de una manera característica: una de ellas une un animado sentido de las facultades de razón desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza; la otra se centra en las facultades de inspiración creativa y las une al sentido de la naturaleza como fuente moral interna. Estas formas se plantean como rivales, y la tensión entre ellas es uno de los rasgos dominantes de la cultura moderna.

En el capítulo 19 me concentraré en la génesis de la primera constelación, en la mutación por la cual el pensamiento increyente de la Ilustración radical surge del deísmo. Pienso en escritores materialistas y utilitaristas como Bentham, Holbach, Helvecio y Condorcet.

Mi argumentación sobre la secularización, bastante prolija, ha ido destinada a preparar el camino para la transición. Quizá no fuera necesario. La explicación en términos de ilustración, de la eliminación de barreras para la razón, es particularmente tentadora en este caso, en parte porque ésa fue la explicación que sobre sí mismos abrazaron los filósofos radicales. Lo que distinguía a aquellos escritores de sus predecesores deístas, además de su rechazo de Dios y la providencia, fue su inflexible postura acerca de la razón desvinculada. Todos ellos eran ciertamente seguidores de Locke, percibían la naturaleza humana como realidad neutra, maleable, a la espera de ser moldeada en la forma que produciría la felicidad universal. Estudiaron a los seres humanos según los cánones de la ciencia natural, tal como ellos los entendían. Si, llevados por su autoimagen, pensamos que eso es lo que requieren la «ciencia» y la «razón», entonces lo asumiremos como un paso más en el despliegue de la elucidación, y el rechazo de Dios parecerá una inevitable consecuencia.

Pero si su cientifismo parece algo menos que la quintaesencia de la racionalidad, entonces también requerirá una explicación, y prestaremos atención a los motivos morales que anidan en su obra. Deseo explorarlos brevemente, y espero que cuando lo haya hecho resulte evidente que aportan una importante intuición de las motivaciones de la Ilustración radical.

Capítulo 19

LA ILUSTRACIÓN RADICAL

19.1

Los *Aufklärer* radicales[1] hicieron caso omiso tanto de la noción de providencia como de la de un orden providencial; o, al menos, creyeron hacerlo. Su ética se basaba solamente en la utilidad. Partimos del hecho de que la gente desea la felicidad o el placer, y la ausencia de dolor. Lo único que debe preocupar es saber cómo maximizar la felicidad. El principio de utilidad es «el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, de acuerdo con la tendencia que parezca mostrar para aumentar o disminuir la felicidad de las partes cuyo interés está en juego».[2]

En esta visión los juicios sobre el bien o el mal no pueden extraerse de ninguna concepción del orden de las cosas: ni del antiguo orden jerárquico de la razón, ni tampoco del moderno del designio providencial. El juicio crucial para cualquier acción concierne a sus consecuencias; no puede divergirse de ello por consideraciones respecto a cómo encaje en cualquiera de los órdenes preexistentes. Y así, hay que dejar de lado todo llamamiento a la ley de la naturaleza, o a la «ley de la razón, derecho de la razón, justicia natural, equidad natural, el orden del bien», o cosas semejantes.[3]

En lugar de ver el mundo como un orden providencial, lo vemos y, desde luego, podemos ver nuestra propia naturaleza, como un dominio neutro que hay que entender para poder dominarlo, y cuyas relaciones causales debemos utilizar para producir la mayor cantidad de felicidad. Hay que llevar la desvinculación lockeana hasta sus últimas consecuencias, y entender la psicología humana no en términos de sus supuestas inherentes inclinaciones hacia el bien o el mal, sino a través del examen causal-genético, neutro. «Nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant. Les hommes sont l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt conforme ou contraire les réunit ou les

divise» («Ningún individuo nace bueno, ningún individuo nace malo. Que los hombres sean lo uno o lo otro depende de si un interés conforme o contrario les une o les divide»), dice Helvecio, desestimando tanto el sentido moral de Shaftesbury como la creencia en la bondad innata de Rousseau.[4] Nuestro carácter se forma por asociaciones establecidas en nuestra historia. Éstas nos inclinan al servicio de la felicidad general, o no lo hacen, y sobre esa base se nos juzga buenos o malos. Pero, por naturaleza, no *somos* ni lo uno ni lo otro; se nos *hace* lo uno o lo otro. Ésta es la única cuestión relevante.

Así pues, los utilitaristas radicales rechazan el bien constitutivo del deísmo, el orden providencial; pero al mismo tiempo, son ellos quienes están más intensamente comprometidos con los bienes vitales que dicho orden ha sostenido. Tres de ellos destacan como centrales en esta perspectiva:

1. El ideal de la razón autorresponsable. Esto implicaba, como hemos visto, una libertad de toda autoridad e iba unido a la noción de dignidad.
2. La noción de que las satisfacciones corrientes que procuramos por naturaleza, la búsqueda de la felicidad en la forma característicamente humana, a través de la producción y la vida familiar, tienen una significación central; o sea, que no son sólo lo que deseamos, sino que merecen ser buscadas y fomentadas.
3. El ideal de benevolencia universal e imparcial.

En cierto sentido, esta constelación —rechazo de los bienes constitutivos y, no obstante, abrir camino para los bienes vitales— no es sorprendente. Porque dichos bienes vitales fueron, como hemos visto, sostenidos por todo el gran movimiento de la cultura moderna, en el decurso de aquellos siglos. No entraron en escena de mano de las filosofías del designio del engranaje, ni dependían exclusivamente de dichas filosofías para su credibilidad. Además, esta imagen del orden de la naturaleza se encontraba bajo cierta tensión. En efecto, era demasiado buena, estaba demasiado serenamente satisfecha con el modo de ser de las cosas, para ser, en general, creíble.

En dos modos, de hecho. El primero porque, al representar todo como dispuesto para lo mejor, tensaba la credibilidad de cualquiera que se viera obligado a tomar en serio la calamidad y el sufrimiento.

Éste es el aspecto de la doctrina, mejor conocido por las formulaciones leibnizianas de que éste es el mejor de los mundos posibles, que hiciera célebre el personaje del doctor Pangloss en el *Cándido* de Voltaire. La sardónica imagen volteriana decía más que muchos volúmenes de argumentación filosófica. Para quienes no querían discutir, el terremoto de Lisboa en 1757, que se cobró más de 70.000 vidas, parecía no tener respuesta.

Lo que tensaba la credibilidad de otros era la imagen de un mundo en el que la virtud y el interés propio se aunaban tan pulcramente. La lucha entre el bien y el mal parecía haberse resuelto en un malentendido. «Placer, errado o correctamente entendido, nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.» Si a la primera objeción pudieron denominarla antipanglossiana, a ésta podríamos denominarla antiniveladora.

Rousseau y Kant reanudaron este ataque antinivelador. Los utilitaristas radicales hicieron caso omiso y fueron incluso más lejos que sus predecesores en la nivelación de todas las distinciones morales. En cambio sí asumieron como suya la objeción antipanglossiana. En cierto modo proponían salvaguardar los bienes vitales del deísmo, de las distorsiones y el descrédito del propio deísmo.

Los *Aufklärer* radicales no sólo se adhirieron a los tres bienes antes mencionados. Creían que los defendían más plena y eficazmente derribando lo que hasta entonces había sido su supuesta fundamentación. La postura de la desvinculación radical podía presentarse como una más inflexible realización de la razón autorresponsable; centrarse únicamente en la utilidad prometía una búsqueda más directa de la felicidad. Y la razón desvinculada estaba destinada a hacer desaparecer los obstáculos para la promoción universal e imparcial del bienestar. Aceptar el principio de utilidad, dice Bentham, es hacer de él «la fundamentación de ese sistema cuyo objeto es urdir el tejido de la felicidad de mano de la razón y la ley».[5]

Que la adhesión al ideal de la razón autorresponsable desempeñó un papel crucial en la radicalización de la ilustración es totalmente obvio. Penetraba hasta en la definición de lo que era ser un *philosophe* en Francia: ser el pensador autónomo. Como escribiera Diderot en la *Enciclopedia*, en su artículo sobre los caldeos, «l'homme est né pour penser de lui-même». La frase anterior a esta línea dice: «Se ha de ser muy poco filósofo para no plantearse que el supremo privilegio de la razón consiste en no creer nada por la pulsión de un instin-

to ciego y mecánico, y que es un deshonor para la razón encadenarla, como hicieran los caldeos». En el artículo sobre el eclecticismo expone su ideal:

> El ecléctico es el filósofo que, al pisotear el prejuicio, la tradición, la venerabilidad, el asentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que intimida a la muchedumbre, se atreve a pensar por sí mismo, a ascender a los más nítidos principios generales, a examinarlos, discutirlos, no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia.[6]

Pero la obvia importancia de este ideal tiende a acreditar una visión excesivamente simplificada de la ilustración radical, visión que, sin embargo, a veces les resultara a los *philosophes* tentadora como autorretrato. Podríamos pensar que el paso del deísmo al materialismo, del providencialismo al utilitarismo, fue únicamente impulsado por razones epistemológicas: que un examen más riguroso y responsable de la evidencia, una independencia más plena de las creencias y piedades consagradas por el tiempo, inevitablemente condujo a los pensadores más osados y coherentes a desprenderse de los últimos vestigios de las antiguas creencias espirituales en Dios, la inmortalidad, la guía providencial, la inmaterialidad del alma. De este autorretrato surge esa superficial visión, que he cuestionado en el capítulo anterior, de que la secularización fluye naturalmente del progreso de la ciencia y la razón.

Pero ésa es una visión unilateral e inadecuada. No tiene en cuenta la fuerza de atracción de los otros dos bienes vitales, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia, ni la imagen de la naturaleza que los sostiene. Depende de la dudosa tesis *a priori* de que un estudio racional «sin prejuicios» de la evidencia, independiente de las intuiciones morales o espirituales que uno tenga, abogará en favor del ateísmo (o, al menos, del agnosticismo), y de una visión materialista de la vida y la mente. Respecto a esa visión, lo que distinguió a Descartes como practicante de la razón autorresponsable de sus herederos enciclopedistas fue simplemente que el primero se detuvo a medio camino de la senda que los segundos transitaron hasta el final. Descartes limita artificialmente el alcance de su indagación radical, más expresamente, acepta provisionalmente la moral y la religión establecidas;[7] sus sucesores simplemente levantan esos límites.[8]

En el capítulo precedente he sostenido que dicha comprensión es sumamente anacrónica; que para mucha gente en la edad premoderna la existencia de Dios parecía inseparable de las dimensiones morales de sus vidas. La tradición agustiniana suele articular este sentido de conexión en la forma de «pruebas» de la existencia de Dios. Descartes se encuadra perfectamente en esa tradición. Uno no debería simplemente suponer que la certeza en sí mismo y su capacidad de razonar inteligentemente, estuvieran tan disociadas de su relación con Dios que pudiera sopesar la cuestión de la existencia de Dios de la misma forma que sopesa un pedazo del mundo externo. Aún menos debería suponer que podría sopesar la cuestión de la existencia de Dios *subsecuente* a la existencia del mundo, como una entre las muchas posibles explicaciones del universo, como hicieran los deístas y los ateos del siglo XVIII. El orden argumentativo en las *Meditaciones* se basa en el supuesto opuesto. El Dios veraz provee la garantía necesaria para mi capacidad de razonar. Además, la propia prueba ofrecida muestra que ambos son inseparables. Es la conciencia que tengo de mí mismo como ser imperfecto, algo que se plantea imperiosamente en el estado de duda, lo que Descartes considera inseparable de la idea que tengo de un ser perfecto, algo que, a su vez, no puedo tener a menos que exista un Dios.[9] Sea lo que fuere lo que pensemos sobre la fuerza de esta «prueba», ella indica la intuición fundamentalmente agustiniana de que la capacidad de aspirar a la verdad está enraizada en la relación del alma con Dios.

A la luz de esta intuición, el abstenerse de someter a Dios a un tratamiento igual al que se otorga a los objetos de la ciencia física no es una limitación arbitraria o una hipócrita falta de valor; por el contrario, pertenece a la naturaleza de la razón autorresponsable reconocer mi dependencia de él. Algo muy grande tiene que cambiar en nuestras intuiciones espirituales antes de poder hablar como Laplace en la célebre anécdota de su conversación con Napoleón. Dícese que cuando el primero hubo terminado de explicar al emperador su teoría sobre el determinismo, éste le preguntó: «Et Dieu? M. Laplace, que faites-vous de Dieu?». A lo que el científico replicó fríamente: «Sire, j n'ai pas eu besoin de cette hypothèse» («¿Y Dios?, M. Laplace, ¿qué hace usted de Dios?» «Señor, no he necesitado esa hipótesis.»). El *a priori* de los seguidores de la Ilustración radical sería que la postura de Laplace es en cierto modo más «racional» que la de Descartes; que existe aquello que la evidencia demuestra a la ra-

zón, abstrayéndose de toda visión sobre sus fundamentaciones morales o espirituales. Mi tesis a lo largo de estas páginas es que la creencia en los veredictos de la razón no situada es una ilusión, que el salto desde Descartes a Laplace entraña un vuelco en la manera en que se percibía la naturaleza y el lugar moral de la razón.

Pero para ver esto es necesario reconocer que los pensadores de la Ilustración radical abrazaron el materialismo y el ateísmo, no sólo como veredicto final de la razón autorresponsable, sino también como el modo de ser íntegramente verdadero para la demanda de la naturaleza. Holbach, en su *Système de la nature*, presenta una de las primeras grandes declaraciones del materialismo monista inflexible. El hombre, como todo lo demás en el universo, es un ser enteramente físico. La dimensión moral en el hombre no es más que su existencia física considerada «sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir» («desde un cierto punto de vista, es decir, en relación a algunas de sus formas de actuar»).[10] Pero Holbach va más allá de una escueta declaración de monismo. Materialismo significa que la física puede ofrecernos una lectura de la vida humana, al abrirnos a las profundas analogías entre las operaciones de los seres en todos los niveles. De igual modo que la materia en movimiento tiende a continuar en línea recta, a no ser que se la desvíe, y ejerce una atracción que arrastra todos los demás cuerpos hacia ella, así los seres vivos poseen la inherente pulsión por conservarse:

> *La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigés. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi; Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont appelée dans l'homme l'amour de soi, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir de bonheur, l'amour du bien-être et du plaisir... Cette gravitation sur soi est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres, qui, par des moyens divers, tendent à persévérer dans l'existence qu'ils ont reçue, tant que rien ne dérange l'ordre de leur machine ou sa tendance primitive.*

La conservación es, entonces, la meta común hacia la cual parecen continuamente dirigidas las energías, las fuerzas y las facultades de los seres. Los físicos han llamado a esta tendencia o dirección «gravitación sobre sí». Newton le llama «fuerza de la inercia». Los moralistas le han

llamado en el hombre «amor de sí», que no es más que la tendencia a conservarse, el deseo de felicidad, el gusto por el bienestar y el placer... Esta gravitación sobre sí es una disposición necesaria para el hombre y para todos los seres que, por diversos medios, tienden a perseverar en la existencia que han recibido mientras nada perturba el orden de su máquina o su tendencia primitiva.[11]*

Holbach cree que dicha visión monista nos convencerá una vez que en verdad nos hayamos librado de los falsos sistemas engendrados por nuestra imaginación. Ésa es la última morada para la razón crítica. Pero la visión espinozista de todos los seres esforzándose por conservarse, también es la base de la moral a la que desea adherirse. La imagen del hombre luchando necesariamente por preservar y dilatar su felicidad no es sólo el resultado correcto de la reflexión solitaria; también es la verdadera base de la vida moral. Hay que rescatarla, no sólo de las falsas teorías explicativas espiritualistas, sino también de la falsa depreciación que ha sufrido a manos de la religión y la metafísica, que han llevado a los hombres a negar dichos impulsos en nombre de bienes y satisfacciones puramente imaginarios.

Que l'homme cesse de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse: qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire.

Que el hombre cese, pues, de buscar fuera del mundo en el que vive seres que le procuren la felicidad que la Naturaleza le niega. Que estudie esta Naturaleza, que aprenda sus leyes, que contemple su energía y el modo inmutable en que actúa, que aplique sus descubrimientos a su propia felicidad y que se someta en silencio a las leyes de las que nada puede.[12]**

La imagen materialista de los seres humanos llevados por necesidad a la autoconservación y la satisfacción es implacablemente de-

* Holbach, *Sistema de la Naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982, pág. 147. (*N. de la t.*)

** Holbach, ed. cit., pág. 117. (*N. de la t.*)

fendida por Holbach, no sólo como conclusión correcta de la razón observadora, sino también como veredicto de noción moral, finalmente no distorsionada. Esta noción alcanza su máxima expresión en el último capítulo de la obra, en la voz de la Naturaleza que hace un llamamiento a los humanos:

Ô vous, dit-elle, qui, d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux...

Vainement, ô superstitieux! cherches-tu ton bien-être au delà des bornes de l'univers où ma main t'a placé. Vainement le demandes-tu á ces fantômes inexorables que ton imagination veut établir sus mon trône éternel... vainement comptestu sur ces déités capricieuses dont la bienfaisance t'extasie, tandis qu'elles ne remplissent ton séjour que de calamités, de frayeurs, de gémissements, d'illusions. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnaît mes lois. C'est dans mon empire que règne la libertè... Reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton coeur ces craintes qui t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te séparent de l'homme que tu dois aimer.

¡Vosotros! —dice—, que gracias a mi impulso tendéis hacia la felicidad en cada momento de vuestra vida, no resistáis mi ley soberana. Trabajad en vuestra felicidad, gozad sin temor, sed felices...

En vano, ¡oh supersticioso!, buscarás tu bienestar fuera de los límites del universo en el que mi mano te ha colocado; en vano lo pedirás a esos fantasmas inexorables que tu imaginación quiere colocar sobre mi trono eterno; ... en vano cuentas con esas caprichosas divinidades cuya bondad te extasía, mientras que ellas llenan tu vida sólo de calamidades, de terrores, de gemidos, de ilusiones. Atrévete, pues, a liberarte del yugo de esta religión, mi orgullosa rival, que desconoce mis derechos; renuncia a estos dioses usurpadores de mi poder para volver bajo mis leyes. Es en mi imperio donde reina la libertad... ¡Vuelve, pues, hijo tránsfuga, vuelve a la Naturaleza! Ella te consolará, ella arrojará de tu corazón estos temores que te oprimen, estas inquietudes que te desgarran, estos delirios que te agitan, estos odios que te alejan del hombre al que deberías amar.[13]*

Esta afirmación de los derechos de la naturaleza estaba en continuidad, en un aspecto importante, con el respaldo que diera el deís-

* Holbach, ed. cit., págs. 602-603. (*N. de la t.*)

mo a las satisfacciones de la vida corriente. Ambos defienden la búsqueda de la felicidad, contra las demandas de una falsa trascendencia de la naturaleza. Lo que los diferenciaba es que en el deísmo la base de dicho respaldo es la visión providencial de la naturaleza que destaca dichas satisfacciones como las dispuestas para los seres humanos; mientras que en el naturalismo ilustrado la base es la negación radical de cualquier orden providencial. Los naturalistas creían acrecentar dichos bienes por el hecho de negar su supuesta fundamentación.

Pero, pese a la acusada discontinuidad aquí presente, el modo en que afirmaban dichos bienes estaba en continuidad con la forma en que habían sido afirmados antes. En el capítulo 16 describí cómo la noción deísta de vivir coherentemente con el designio de la naturaleza, excluía tres clases de desviación: a) vivir según la indolencia, la sensualidad, el desorden o la violencia; b) subestimar la vida corriente en nombre de actividades supuestamente «superiores» y c) condenar como pecado el amor a sí mismo.

Los utilitaristas radicales creyeron luchar al menos contra b) y c) más eficazmente que sus predecesores. Si el deísmo había defendido la inocencia del común deseo humano contra la acusación hiperagustiniana de absoluta perversión por el pecado, esto se podía hacer mucho más eficazmente mediante la total repulsa de una religión en la cual la noción de pecado asumía ese sentido. Si el deísmo defendió el valor de la vida corriente contra las metas supuestamente superiores de la ética tradicional, el naturalismo pudo defenderlo mucho más inflexiblemente acentuando la centralidad de la satisfacción y el placer físicos. De hecho, repele las demandas ascéticas de la batalla religiosa contra el pecado, y el supuesto prestigio de las metas más «espirituales», haciendo hincapié en la naturaleza física del deseo humano.

Helvecio declara rotundamente: «La doleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes» («El dolor y el placer físico son los principios ignorados de todas las acciones humanas»).[14] Bentham afirma que el principal oponente del principio de utilidad es el «principio de ascetismo». Nos dice que éste ha sido abrazado por dos clases de hombres. Una, la de «un puñado de moralistas, la otra, la de un puñado de religionistas». A la primera la alienta la «esperanza, ese alimento del orgullo filosófico: la esperanza de honor y reputación por parte de los hombres». A la otra la

mueve el «miedo, vástago de la quimera supersticiosa: miedo al futuro castigo a manos de una deidad malhumorada y vengativa». Los filósofos, llevados por su orgullo, querían elevarse sobre los demás y renunciar a los placeres vulgares, «es decir, los placeres orgánicos y aquellos cuyo origen se puede remontar fácilmente a lo orgánico». Para subrayar la distinción ni siquiera se avenían a utilizar el nombre de «placer» para sus metas superiores.[15]

Resulta admirable observar cómo, con esta denuncia del orgullo, Bentham se encuadra en el ampliamente explorado giro argumentativo que ha utilizado la ética de la vida corriente contra las pretensiones de la ética jerárquica, desde su forma teológica original: al evocar a una «deidad malhumorada y vengativa», se coloca en la larga sucesión que se remonta hasta el cristianismo erasmista.[16] No obstante, piensa llevarnos a sobrepasarlo para defender más íntegramente la igualdad del valor y la bondad del deseo, afirmando su naturaleza física. Al radicalizar su rechazo de las desviaciones b) y c), los utilitaristas relajan, o al menos alteran, su visión de a). Se da un nuevo valor a la sensualidad. La promoción de la vida corriente, transformada ya por los deístas en una afirmación de la búsqueda de la felicidad, comienza ahora a convertirse en una exaltación de lo sensual.

Este giro ha marcado profundamente la cultura moderna. Mientras que John Smith podía hablar de la «epicúrea manada de hombres brutales que han ahogado toda su sobria razón en el más hondo Leteo de la sensualidad»,[17] y ser generalmente entendido y aprobado por su generación, ahora estamos a punto de asumir una visión muy diferente. La satisfacción sensual se señala como significativa. Éste parece uno de los cambios irreversibles que trajo consigo la Ilustración radical.

Diderot, en su *Supplément au voyage de Bougainville*, presenta un diálogo entre Orou, un anfitrión tahitiano, y su invitado, un sacerdote europeo, a quien el primero ofrece los favores sexuales de su mujer y de sus hijas. Desde un primer momento, el sacerdote declina el ofrecimiento y ello da pie a una larga discusión sobre las faltas y méritos de las dos costumbres sexuales profundamente diferentes. Diderot pone en boca de Orou un ataque destructor contra la moral antisexual del cristianismo occidental y un elocuente alegato de la naturalidad de la satisfacción sexual. La propia naturaleza parece gritar contra la moral represiva, ciega a la significación que aquélla ha conferido a la vida sexual.

Je ne sais que c'est que la chose que tu appelles religion; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous; de donner l'existence à un de tes semblables;... de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus.

No sé qué es esa cosa a la que tú llamas religión; pero sólo puedo pensar mal, puesto que te impide disfrutar de un placer inocente, al cual la naturaleza, señora soberana, nos invita a todos; dar existencia a uno de tus semejantes;... cumplir tu deber hacia tu anfitrión, quien te ha brindado una buena acogida, y enriquecer a una nación concediéndole un sujeto más.[18]

El sensualismo fue lo que hizo radical al naturalismo ilustrado. Adoptar una postura con respecto al crudo deseo humano era una manera de pedir cuentas a los sistemas organizados del derecho, la política y, particularmente, de la religión. ¿Requieren éstos la supresión de las universales y necesarias demandas de la naturaleza? ¿Han creado una serie de crímenes imaginarios, en virtud de los cuales acciones en sí mismas indiferentes o buenas se proscriben como pecado?[19] Muy pocos sistemas de derecho, y ninguna religión, pasarían esta prueba; los que fracasen en ello merecen desaparecer y, en las mentes de los más optimistas, por ejemplo Condorcet, eso es lo que reserva el futuro para la humanidad. Diderot quizás estuviera menos seguro, pero lo cierto es que avaló los sentimientos del interlocutor A en el *Supplément*: «Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme!» («¡Qué corto sería el código de las naciones si conformara rigurosamente con el de la naturaleza! ¡Cuántos vicios y errores se ahorrarían los hombres!»).[20]

Si el bien de la prosecución de la felicidad pudiera defenderse y acreditarse explotando una *via negativa* establecida, entonces, parecían creer los *Aufklärer* radicales, también podría serlo el de la benevolencia universal e imparcial. Pero esto suele estar incluso más lejos de ser una declaración explícita que el argumento anterior. Ya hemos visto cuál era la base para este argumento en Locke, quien, al parecer, sostuvo la conexión implícita entre la racionalidad y la preocupación imparcial por la humanidad. El vínculo está sugerido por el

hecho de que muchos de los errores de los que nos libra la razón son, al mismo tiempo, fundamentaciones para restringir los esfuerzos por el bien, o incluso para infligir sufrimiento: la superstición justifica el fanatismo y la persecución; y la costumbre nos enseña a obrar exclusivamente en beneficio de nuestro país o partido, mientras que la mala educación nos puede hacer tener un concepto sumamente erróneo del bien.

Parece que la Ilustración radical creyó incluso más intensamente en los beneficiosos frutos de la comprensión racional. Si somos liberados de la confusión que han sembrado los principios morales erróneos, liberados de la superstición y de las costumbres pazguatas, seremos realmente capaces de percibir la imagen completa, de concebir correcta e imparcialmente el bien universal. Y partiendo de esto, supusieron que querríamos abarcarla. No es que ello fuese formulado como tesis, más bien era el tácito supuesto implícito en el diagnóstico de lo que hasta ahora ha ido mal en la historia. Llevados por el miedo y cegados por las supersticiones de la religión, los humanos han sido terriblemente crueles; víctimas de falsas creencias sobre el bien, se han hecho a sí mismos y han hecho a los demás mucho daño involuntario; encerrados por la costumbre en una pacata fidelidad, han tratado despiadadamente a los foráneos. Venzamos esos errores y actuarán benéficamente. «Espérons tout du progrés des lumières» («Esperemos todo del progreso de la ilustración»), como dice Holbach en su *Politique naturelle*.[21]

Los *Aufklärer* radicales se mostraron con frecuencia poco claros respecto a la fuerza de esta tesis, puesto que la confundían con otra que era parte central de su doctrina sobre la felicidad humana: la noción de que entre los seres humanos existe una potencial armonía de intereses. En un mundo debidamente ordenado, un mundo en el que la felicidad humana estuviese mejor servida, la dicha de cada uno sería coherente con la felicidad de todos, e incluso conduciría a ella. La Naturaleza de Holbach lo afirma claramente en el llamamiento que hace al hombre, en el último capítulo del *Sistema de la Naturaleza*. Condorcet pregunta retóricamente: «L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?» («¿No es el interés mal entendido la causa más frecuente de las acciones contra el bien general?»).[22]

De ello se colige que, dadas las perfectas condiciones, todo el mundo entendería y actuaría con pleno conocimiento de dicha ar-

monía, que cada uno buscaría la felicidad en aquello que contribuyera a la felicidad general. Condorcet describe así el futuro radiante:

> *Cette conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doiventelles pas rendre communs à presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans nos coeurs, et qui n'attendent, pour se développer, que la douce influence des lumières et de la liberté?*
>
> ¿No deberían esa conciencia de la dignidad que pertenece al hombre libre y una educación fundada en la profundización del conocimiento de nuestra constitución moral hacer comunes a casi todos los hombres los principios de una justicia rigurosa y pura, los movimientos habituales de una benevolencia activa, iluminada por una sensibilidad delicada y generosa, cuyo germen la naturaleza ha puesto en nuestros corazones, y que para desarrollarse sólo requieren la dulce influencia de la ilustración y la libertad?[23]

Pero una cosa es describir la motivación humana como condición de conciencia de la armonía, y otra muy diferente atribuirle a las personas un amor a la especie humana que les conduzca a procurar el bien de la humanidad, con independencia del coste que para ellas represente. Aquí no había benevolencia basada en el reconocimiento de intereses convergentes; más bien, el ilustrado abanderado del presente sacrifica su propio bienestar, casi siempre a sabiendas, en aras de generaciones futuras, arriesgándose al ridículo de las masas ignorantes y a la persecución de clérigos y gobernantes. No obstante, también se pensaba que esa clase de generosa benevolencia era fruto de la ilustración, aun cuando pocas veces se enunciara de un modo explícito o se distinguiera claramente de la tesis de la armonía.

Naturalmente, esa convicción no procedía tanto de la observación de los asuntos humanos como del sentido de la situación moral de los humanos, el lugar de las fuentes morales. Obviamente en ello también entraban algunas reflexiones autobiográficas implícitas. Los *Aufklärer* palpaban la bondad de sus motivaciones y pensaban que ello iba ligado a sus concepciones racionales. Se escucha un revelador *cri de coeur* en la frase de Bentham: «¿Hay una sola de estas pá-

ginas en la que haya olvidado mi amor a la humanidad? Mostrádmela, y será esta mano la primera que la haga añicos».[24]

La estrecha conexión entre benevolencia y razón científica no resulta particularmente evidente hasta mediados del siglo XX; pero debemos tener presente que en el siglo XVIII era mucho más fácil creer en ella. Debemos recuperar la fuerza emocional del repetido mandato de Voltaire: «Écrasez l'infame», recordar las crueldades infligidas por los perseguidores en nombre de la religión, y no olvidar las infligidas en los draconianos castigos impuestos por la ley en nombre del orden. Al otorgar una significación central al dolor y al placer sensual y al desafiar las diferentes concepciones del orden, los utilitaristas hicieron posible que por primera vez el alivio del sufrimiento humano, y también del animal, saltara a la palestra como prioridad en el discurso social. Esto ha ocasionado efectos verdaderamente revolucionarios en la sociedad moderna, transformando no sólo nuestro sistema legal, sino todo el ámbito de las prácticas y las preocupaciones humanas.[25]

Otra concepción parecía sostener también la conexión entre la benevolencia y la razón científica. La racionalidad desvinculada parece separarnos del punto de vista angosto y egoísta y capacitarnos para captar toda la imagen. Esto es lo que nos permite convertirnos en «espectadores imparciales» de la escena humana. Por tanto, cabe asumir el acrecentamiento de la racionalidad científica como una especie de victoria contra el egoísmo. Dejamos de estar aprisionados en el yo, somos libres para buscar el bien universal.[26]

Así, los motivos de los *Aufklärer* radicales no pueden verse exclusivamente como el avance de la razón científica. Éste formaba parte de la constelación en la que los motivos morales desempeñaban un papel central, incluso predominante. Ellos se sintieron incitados a la desvinculación y a la razón científica por la sensación de que estaban afirmando las exigencias no adulteradas de la naturaleza y liberando la benevolencia universal de la prisión de la superstición y el error.

Esto resulta obvio en cierto modo porque salta a la vista en sus escritos. Por otra parte, es problemático debido a una característica central de su doctrina. Y es que este hecho evidente respecto a sus motivaciones y aspiraciones no puede declararse fácilmente dentro de los términos permitidos por sus teorías de la naturaleza humana. Éstas, en su insistencia en la naturaleza física de la vida moral o en la

reducción al placer de todas las motivaciones humanas, en su celo por desarraigar todas las doctrinas religiosas y metafísicas sobre las aspiraciones «superiores» o «espirituales», por no permitirles en absoluto un espacio ontológico, parecían abolir también el espacio para lo que he venido denominando la «fuerte valoración», el reconocimiento de que ciertas metas y fines, que hacen valer sus derechos sobre nosotros, son inconmensurables con nuestros restantes deseos y propósitos.

El utilitarismo de Bentham o Helvecio lo ilustra claramente. Estos pensadores sólo reconocían un bien: el placer. Es más, incluso éste no se definía como bien fuertemente valorado. Se trataba de borrar la distinción entre los bienes morales y los no morales y hacer que todos los deseos humanos fueran merecedores de igual consideración. Bentham nos dice que sólo por el principio del ascetismo «y no por el principio de utilidad, el más abominable placer que el más vil de los malhechores cosechara jamás de su crimen, debería ser reprobado, si estuviera solo». (Afortunadamente, nos reconforta: «el caso es que nunca está solo, sino que es necesariamente seguido por tal cantidad de dolor... que el placer, comparado con ello, no es nada».)[27] Con el añadido adicional de la cuestión de la fuerte valoración, el propio asunto de la significación de nuestros deseos corrientes ya no encuentra expresión; y suerte similar corre la benevolencia como ideal moral.

Esto hace del utilitarismo una posición intelectual muy extraña. Inherente en su denuncia de la religión y las previas nociones filosóficas, inherente en su sentido de racionalidad como ideal operativo, inherente en el trasfondo de su supuesto de que la felicidad general, y sobre todo la paliación del sufrimiento, es crucialmente *importante*, y emanando del sentido de que la razón nos libera para la benevolencia universal e imparcial, existe un fuerte, y en ocasiones apasionado, compromiso con los tres bienes que he enumerado anteriormente. Pero en el contenido real de sus doctrinas, tal como es oficialmente definido, nada de esto puede afirmarse, y gran parte de ello carece de sentido.

La desvinculación austera, y hasta la neutralización de la psique humana («nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant»), son adoptadas en parte como una forma radical de socavar la imagen hiperagustiniana del hombre pecador; la aproximación es radical porque acalla la pregunta a la que el pecado original da una respues-

ta. Pensaban que la conclusión moral que se deducía de esta negación era que la felicidad humana corriente —incluso la sensual— era el único bien significativo, y que éste debería procurarse sincera e incesantemente. Ése era el objetivo que animó la vida y el pensamiento de los utilitaristas; y también pensaban que la neutralización contribuía a procurar dicho fin más eficaz y clarividentemente, al aplicar la razón instrumental no adulterada. Pero esa misma neutralización borra los términos en que se pueda formular y admitir su motivación moral.

Algo similar se puede decir del materialismo de Holbach o de Diderot, que por supuesto se combinaba con una forma de utilitarismo. En el caso de Holbach, la reducción de lo moral a lo físico, la asimilación del deseo humano a una especie de gravedad, parece no dar cabida alguna para la fuerte valoración: la autoconservación, la búsqueda de satisfacción, nos comprometen y ordenan nuestras acciones por necesidad inalterable; engloban y homogeneizan todo esfuerzo humano. Sin embargo, igual de claro resulta que Holbach quiere retener esta dimensión moral. El gran discurso de la naturaleza en el último capítulo de su *Sistema*, del que ya he citado un párrafo, así lo pone de manifiesto. La naturaleza promete a nosotros, sus hijos, que castigará el delito, incluso cuando los poderes mundanos no lo hagan. Pero su castigo consiste en parte en la vergüenza y el remordimiento que sentimos, en hacernos «deleznables» a nuestros propios ojos, al actuar contra la justicia o la templanza.[28] Dichas reacciones presuponen una conciencia moral, o al menos algún sentido de fuerte valoración. Sencillamente, Holbach no piensa que la razón nos inste a acabar con todo ello de una vez, pero la imagen monocromática de la humanidad como parte de la lucha de la naturaleza no parece dejarle ningún lugar.

El problema es que Holbach necesita la visión reduccionista tanto como necesita la moral. Toda su estrategia contra la religión y la metafísica tradicional depende de la negación de la supuesta distinción cualitativa entre el deseo humano y los movimientos brutos de la naturaleza inanimada, que se hallan fuera del alcance de juicios de derecho. Y, sin embargo, de igual modo necesita un cierto horizonte de comprensión moral, si es que esa imagen de una naturaleza humana sufriente y anhelante ha de movernos a la acción benevolente —a paliar el dolor, enderezar la injusticia, crear el tejido de la felicidad— como causa noble que tenga ascendente sobre nosotros como humanos.

La importancia de este horizonte moral resulta palpablemente evidente tan pronto como vemos que no es el único posible, que el materialismo y el hedonismo pueden formar parte de una postura moral harto diferente. Podrían, por ejemplo, ser la base de un amoralismo desesperado. O podrían ser la base de una moral reduccionista, que no da cabida a la aspiración al honor y al altruismo. Diderot percibe dicho espíritu reduccionista en la obra de Helvecio, y dedica sus prolijas notas sobre la refutación del póstumo *De l'homme* de este último, a atacarlo.

Refiriéndose a los propios *philosophes*, «nos contemporains et nos amis», que se arriesgan a atacar a clérigos y reyes, plantea:

> *Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?*
>
> ¿Cómo equipara usted en último análisis a los placeres sensuales, sin el lamentable abuso de las palabras, ese generoso entusiasmo que les expone a la pérdida de su libertad, de su fortuna, del honor mismo y de su vida?[29]

Más peligrosa era una moral de gratificación puramente egoísta, que hallaba su base en el materialismo radical. Tanto Holbach como Diderot percibieron esa idea en la obra de La Mettrie, y la atacaron enérgicamente.

> *On assure qu'il s'est trouvé des philosophes et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les moeurs. L'auteur qui vient tout récemment de publier* L'Homme Machine *a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique.*
>
> Se nos asegura que ha habido filósofos y ateos que han negado la distinción entre la virtud y el vicio, y que han predicado el libertinaje y la licencia en las costumbres. El autor que recientemente ha publicado *L'Homme Machine* ha razonado sobre las costumbres como un verdadero frenético.[30]

Incluso si pensáramos que Holbach y Diderot son injustos con La Mettrie, el hecho es que abordan un asunto vital, que por varias razones era más sobresaliente en Francia que en Inglaterra. En los

países anglosajones, generalmente, el brío de la ética de la vida corriente y la benevolencia era tal, no sólo entre los intelectuales sino en toda la sociedad, que pasó del deísmo o el teísmo a las formas de increencia, casi sin interrupción.

Pero Francia evolucionó de una manera muy distinta. El siglo XVII fue testigo de una fuerte tensión entre las posturas éticas inspiradas en la filosofía antigua, principalmente en el estoicismo y el epicureísmo, por un lado, y el jansenismo hiperagustiniano, por otro.[31] En el último tramo de su reinado, Luis XIV favoreció el dominio creciente de un catolicismo clerical, triunfalista, y de un severo moralismo. Después de su muerte la sociedad aristocrática del período de la Regencia osciló hasta el extremo opuesto de frivolidad y laxismo moral. En esas condiciones el deísmo desarrolló sus propias formas en Francia, evolucionando de un modo mucho más clandestino, apasionadamente anticlerical y anticatólico, y con frecuencia inspirado en la obra de Spinoza.

Uno de los desarrollos cruciales que proveería el trasfondo para los enciclopedistas franceses fue la fusión de ese deísmo francés con las variedades inglesas. Se puede hablar de la importación del deísmo inglés en Francia, y de la correspondiente transformación del pensamiento francés. En ese sentido, en el siglo XVIII las dos culturas intelectuales crecieron a la par, llegaron casi a fundirse, y fruto de ello es lo que conocemos como la Ilustración, el producto bilingüe de dos sociedades (más exactamente, Inglaterra, Escocia, Francia y Norteamérica).

Voltaire fue el principal arquitecto de esa fusión en Francia, especialmente a través de sus *Lettres philosophiques* de 1734, aunque también hubo otros que tuvieron un papel en ello: Montesquieu, por ejemplo, en su alabanza a la política inglesa. Con la fusión también se actualizaron los temas del deísmo inglés en Francia. El Abbé de Saint-Pierre acuña el término «bienfaisance»,[32] que es asumido por Voltaire y otros, y ocupa un destacado lugar en la perspectiva de los *philosophes*.

Pero, naturalmente, se mantienen importantes diferencias en cuanto al énfasis. En Francia la lucha contra la religión, en particular el cristianismo católico, asume una enorme importancia, en ocasiones amenazando con excluir otras aspiraciones cruciales. Era esencial poner de manifiesto su falsedad y su carácter misantrópico y destructivo. Era necesario demostrar una y otra vez lo que Bayle afirmó

por primera vez: que un ateo podía ser una persona virtuosa,[33] pero esto queda absorbido en el intento de demostrar que la religión necesariamente hace al hombre malo.

Al mismo tiempo, todavía se conservaba algo del viejo deísmo anticatólico, el de los *libertins*. La evolución de esta palabra es significativa. En un principio simplemente significaba librepensador, el que intenta pensar con independencia de las premisas de la autoridad religiosa; luego, en torno al cambio de siglo, se desliza hacia su significado moderno, el de alguien de moral laxa. Parte de la evolución se explica como resultado de la adversa propaganda a que fueron sujetos los librepensadores durante aquellos siglos. Pero en parte tenía que ver con el hecho de que algunos librepensadores, Saint-Evremond, por ejemplo, adoptaron una ética neoepicúrea de placer personal, que estaba muy lejos del austero pensamiento de responsabilidad social por el bienestar humano, central en el deísmo inglés.

Todo ello significaba que era más fácil en el contexto francés estar en serio desacuerdo con un materialismo puramente egoísta que con uno basado en la benevolencia universal. Quizás Holbach y Diderot fueran un tanto injustos con La Mettrie. Pero a finales de siglo Sade demostró cómo el rechazo absoluto de todos los límites sociales podía ser abrazado como la liberación más completa y coherente de la religión y la metafísica tradicionales. Hay que deshacerse de la moral, la ley y la virtud.

> *Les moeurs sont-elles donc plus importantes que les religions?... Rien ne nous est défendu par la nature... [Les lois], ces freins purement populaires n'ont rien de sacré, rien de légitime aux yeux de la philosophie, dont le flambeau dissipe toutes les erreurs, ne laisse exister dans l'homme sage que les seules aspirations de la nature. Or rien n'est plus immoral que la nature; jamais elle ne nous imposa de freins, elle ne nous dicta jamais des lois.*

> ¿Son las costumbres más importantes que las religiones?... Nada está prohibido por la naturaleza... [Las leyes], esos frenos puramente populares no sostienen nada sagrado, nada legítimo a los ojos de la filosofía, cuya llama disipa todos los errores, y deja en la mente del hombre sabio sólo las aspiraciones de la naturaleza. Pero nada es más inmoral que la naturaleza; jamás nos impone frenos, jamás nos dicta leyes.[34]

Lo que manifiesta la opinión de Sade, en contraste, es el trasfondo habitualmente invisible del humanismo de la Ilustración, aquello que antes he denominado horizonte moral de su pensamiento. Adoptar una forma de materialismo no es suficiente para engendrar la plena ética utilitarista de benevolencia. Se requiere algún trasfondo de comprensión de lo que es merecedor de una fuerte valoración: en este caso concierne a la significación moral de la felicidad común y la demanda de beneficencia universal. Entonces se tiene razón al responder a los supuestos hechos sobre el deseo y la felicidad humanos en la manera clásica del universalismo de la Ilustración. El materialismo no nos aporta por sí mismo más razón para ir en esa dirección que la de abrazar el egoísmo sadeano, como ha pretendido erróneamente la contra-Ilustración. El mero hecho de ser materialista ya implica tener una subdeterminada posición ética.

Naturalmente esto plantea la cuestión de si el específico trasfondo del humanismo de la Ilustración que acabo de esbozar es en última instancia compatible con el materialismo, y si lo es, de qué clase: si, para que tenga sentido, ese trasfondo no requiere alguna ontología más completa de la naturaleza y de la persona humana. Pero ésè es un tema diferente. Aun cuando resulte que el humanismo materialista es incoherente, ello aún no establece que otra posición, pongamos por caso la de Sade, sea correcta.

No obstante, esto plantea la cuestión de si ese humanismo puede dar sentido al horizonte moral del que depende y cómo; y cómo puede dar un sentido al valor de la satisfacción humana corriente, y al requisito de beneficencia; más específicamente, ¿puede conciliar lo que dé sentido a ese horizonte con la acometida reduccionista de su ataque a la religión y a la metafísica? Dada la confusión a que he aludido antes, los materialistas suelen pensar que estas cuestiones tienen fácil respuesta. Piensan que el problema se resuelve si se demuestra finalmente una cierta armonía de intereses, que, en las mejores sociedades, la satisfacción de cada miembro pasa por la satisfacción de todos; o si se demuestra que los humanos se mueven por mutua comprensión, que gozan con el bienestar de los demás.

Pero éste no es en modo alguno el caso. Podría ser que las cosas fueran magníficamente armoniosas en una sociedad perfectamente ideada, pero, ¿por qué habría yo de empeñarme ahora en su remota realización, incluso a costa de mi vida y bienestar? Quizá los humanos suelen moverse por la mutua comprensión, pero, ¿qué pasa si

ahora mismo, en relación con esos adversarios, a mí no me mueve? La pretensión subyacente de la que confusamente dependen tales argumentos es la de que éstos, de alguna forma, demuestran la *superioridad* moral de lo que describen. La sociedad armoniosa no sólo es más agradable para quienes tengan la suerte de vivir en ella (si es que existe); es un ideal, algo superior que exige la fidelidad. Es objeto de fuerte valoración. De forma similar, la mutua comprensión no es tratada sólo como una motivación *de facto*, sino como una motivación fuertemente valorada: debemos sentir algo, una pulsión cuya fuerza irresistible en nosotros forma parte de un modo de ser superior. El argumento moral depende de una pretensión más fuerte; pero el argumento metafísico o «científico» sólo ha establecido el más débil, el *de facto* y, de hecho, anuncia la incapacidad de la razón para establecer otra cosa más fuerte. Aquí reside la confusión y la tensión.

Así, se ha dicho con frecuencia que en cierto modo la psicología del utilitarismo está en conflicto con la ética. Según la primera, estamos «bajo la autoridad de dos señores soberanos, el placer y el dolor».[35] Esto presumiblemente quiere decir que estamos determinados para actuar buscando nuestro placer y evitando el dolor. Pero en la teoría moral el dolor y el placer son criterios de acción correcta, no en cuanto nos afectan, sino en cuanto tocan a todos en general. Hemos de procurar la mayor felicidad para el mayor número. Desde luego, podemos ser «condicionados» para hallar nuestra felicidad en el bienestar general. Bentham quería fomentar en la sociedad la «cultura de benevolencia»,[36] en la que éste sería generalmente el caso. O podría suceder que existiera una subyacente «armonía de intereses». (Aun cuando aleguen lo contrario, los pensadores utilitaristas presumieron una gran convergencia de intereses; notablemente, al aceptar algo como la visión smithiana de que la actividad egocéntrica, cuando está orientada productivamente, redunda en el bien general.) Y sin duda en esos casos las cosas funcionarían mejor para la sociedad en su conjunto. Pero ello no responde al interrogante ¿por qué habría yo de procurarlo?

Las teorías del utilitarismo materialista de la Ilustración son difíciles de enfocar. Tienen dos facetas —la ontología reduccionista y el ímpetu moral— que son difíciles de combinar. Eso ayuda a explicar el hecho paradójico al que aludía antes: el arraigo de esas teorías en la ética de la vida corriente y la benevolencia es, desde un punto de

vista, sumamente obvio; mientras que, desde el otro, ha de ser articulado y defendido contra el propio meollo de dichas teorías. Lo que crea la dificultad es la ontología reduccionista. Cuando ésta es la que está al frente, la autoimagen del naturalismo ilustrado como teoría impulsada exclusivamente por la razón desvinculada, tiende a ganar crédito.

Esta imagen también gana credibilidad más tarde, en el siglo XIX, cuando la fe religiosa ya ha sido desplazada como única fuente moral predominante, y se ha desarrollado por completo la nueva situación de pluralidad de fuentes, de la manera descrita en el capítulo anterior. Puesto que las perspectivas ahora parecen provisionales e inciertas, de un modo en que nunca lo fuera la fe religiosa de otros tiempos, es muy posible que algunos pierdan la fe al ser intimidados por el prestigio de la lectura naturalista de la razón científica. En ese caso, la biografía de dicho converso encajaría en la autoimagen: primero, repudia la religión porque «ve» que es incompatible con (lo que piensa que es) la racionalidad científica a secas; luego adopta la mejor de las alternativas restantes, a saber, el utilitarismo o alguna otra forma de humanismo ilustrado. Esto parece haber ocurrido con bastante frecuencia en el siglo XIX y parte del XX. O quizá más cautelosamente, un tipo ideal de esta descripción se aproxima a encajar la realidad en dicho período.

Pero el contexto original del siglo XVIII que hemos examinado aquí antecedió a esa clase de pluralidad. Es mucho más probable que la conversión original fuera impulsada tanto por una cierta ética de la vida buena (y en el caso de los enciclopedistas, la ética de la satisfacción corriente y la beneficencia) como por las demandas de la razón autorresponsable.

De todo lo dicho en las páginas precedentes se desprende que un entendimiento claro de la motivación moral debe haber sido más evidente antes, y en Francia, que después, y en las culturas angloparlantes. Eso ayudaría a explicar por qué la virtualmente total supresión de todo reconocimiento de la dimensión del bien haya sido tan evidente en la filosofía contemporánea anglosajona, como señalé en el capítulo 3.

La autoimagen racionalista, y la ocultación de la motivación moral, es la tónica del naturalismo ilustrado. Brota de la reacción más común al confuso enfoque descrito anteriormente: suprimir el problema y amañarlo de nuevo con la ayuda de varias teorías de armo-

nía y mutua comprensión. Las teorías que resultan de esto son todas extrañamente inarticuladas. El utilitarismo clásico quizá sea el primero que muestra un rasgo que aqueja a un haz de teorías contemporáneas, como vimos en la primera parte: las obstaculiza la ontología que aceptan al formular y reconocer sus fuentes morales. Su compromiso con los bienes que ocasionalmente les impulsan surge en alusiones directas; como la declaración de Bentham que he citado antes, sobre el amor a la humanidad por el que él se sentía movido. Pero, para la mayor parte, las subyacentes fuentes morales sólo surgen en la retórica del argumento; y, sobre todo, a través de las condenas de los errores religiosos y filosóficos que infligen tan enormes sufrimientos a la humanidad. Esto significa que el lugar de las fuentes morales en esta filosofía, y en las últimas que se asemejan a ella en este aspecto, es extraño. Los bienes constitutivos, cuando se apela a ellos de cierta forma, son potenciadores, como sostuve en la primera parte. He estado hablando de bienes en la medida en que potencian como «fuentes morales». En las nociones morales que he estudiado hasta ahora, bien sean platónicas, teístas, cartesianas, deístas, o lo que sean, esas fuentes han sido reconocidas. Diríamos que han funcionado abiertamente. Es evidente para todos aquellos a quienes concierne por qué es importante ser consciente de ellas, y sentir reverencia, gratitud o respeto hacia ellas como apropiadas. Vimos cuán vital era para Hutcheson que lográsemos percibir y apreciar nuestros propios sentimientos morales; y también que viéramos y agradeciéramos el orden providencial de Dios. Dicho aprecio es parte de lo que impone la moral, no un reflejo externo a ella.

Pero ahora nada de esto puede reconocerse abiertamente. ¿Cómo acceden los utilitaristas a sus fuentes morales? ¿Cuáles son las palabras-fuerza que pueden pronunciar? Sencillamente son los pasajes en los que apelan a los bienes sin reconocerlos. Abarcan los pocos pasajes de apelación directa que cité anteriormente. Pero éstos consisten principalmente en los pasajes polémicos en que se denuncia el error, la superstición, el fraude y la religión. Aquello que denuncian por carente, por represor o por destruir expresa lo que a nosotros, quienes los atacamos, nos mueve y apreciamos.

Esto se convierte en un rasgo reconocible de la clase de posiciones modernas que descienden de la Ilustración radical. Dado que no pueden admitir sus fuentes morales, se apela a ellas especialmente en la polémica. Sus principales palabras-fuerza son condenatorias. Gran

parte de lo que les sustenta ha de inferirse de la furia con que atacan o refutan a sus enemigos. El marxismo es un excelente caso destacable.

Esta clase de filosofía autoencubridora es, por tanto, también parasitaria. En el caso de la Ilustración radical, doblemente. Primero, es parasitaria de sus adversarios por la expresión de sus propias fuentes morales, sus palabras-fuerza y, de ahí, por la continuidad de su ímpetu moral. Pero, en segundo lugar, puesto que socava todas las formulaciones previas del bien constitutivo que podrían fundamentar los bienes vitales que reconoce, sin colocar ninguna en su lugar, también, en cierto grado, se sustenta de dichas formulaciones previas. Vimos cómo el utilitarismo continúa y abunda en un existente vuelco del argumento, por ejemplo, al denunciar ciertas filosofías por el orgullo con que elevan ciertos objetivos sobre nuestras satisfacciones comunes y sensuales. Apelar al orgullo tenía sentido en el contexto cristiano original, en contraste con la humildad propia de quienes son todos por igual hijos de Dios. Esto se niega, pero no se ofrece un nuevo contexto. El reto de Nietzsche puso de manifiesto el no admitido préstamo del cristianismo que apoya este humanismo naturalista y, al mismo tiempo, puso de manifiesto cuán vulnerable lo hace.

El utilitarismo clásico se sustenta de las concepciones morales ampliamente difundidas en la cultura, pero a las que él mismo no les ha otorgado un lugar justificado y quizá no pueda otorgárselo. Y ésa es la segunda faceta del parasitismo. No sólo necesita enemigos para generar sus palabras-fuerza, a veces extrae sus ideales morales, si no directamente de sus enemigos, al menos de una cultura moral que éstos han articulado mejor.

La Ilustración utilitarista es de esta forma destrozada por las contradicciones. Contradicciones pragmáticas, quiero decir. Ella no necesariamente aúna propuestas incompatibles, pero habla desde una posición moral que no puede reconocer. Esto no es necesariamente grave. Los bienes de los que se sustenta, pero niega, han quedado sólidamente incrustados en la cultura. Vimos que el deísmo ni los inventó ni les proporcionó aceptación general. Su decadencia, o la de cualquier otra formulación particular, no los anula. Ahí están para sustentar incluso aquellas nociones que no pueden reconocerlos. Así, el utilitarismo del siglo XVIII tuvo ante sí un gran porvenir, un porvenir que quizá no se haya agotado todavía.

Pero el autoencubrimiento, la relación parasitaria con las nociones precedentes y sobre todo el hecho de que sus palabras-fuerza sean primordialmente condenatorias, señala otra debilidad: este tipo de visión sólo puede atraer en la oposición; se nutre de los horrores de aquellos a quienes ataca. Vimos antes cómo obtuvo plausibilidad en un siglo XVIII que aún presenciara la persecución religiosa y salvajes penas legales. Pudo sustentarse de la infamia que propugnaba aplastar. En el ataque, los bienes pueden darse por supuestos y no ser tematizados, y la atención se centra en los abusos que los amenazan en el orden existente.

Pero cuando uno se mueve de la oposición al gobierno, del ataque a la construcción de un nuevo orden, entonces repetidamente se pone de manifiesto cuán endeble y, al mismo tiempo, cuán amenazadora es la postura utilitarista. Endeble, porque construir requiere un cierto sentido de los bienes a los que uno se adhiere y no sólo de aquellos contra los que se está. Amenazadora, porque negarse a definir todo bien que no sea el bien oficial de la eficacia instrumental en la búsqueda de la felicidad puede acarrear la espantosa destrucción de la forma de vida de una sociedad, la nivelación y la supresión de todo aquello que no encaje en esa visión de túnel, de la que ofrecen amplio testimonio las consecuencias modernas de la racionalidad burocrática, desde la *Poor People Act* de 1834* hasta la catástrofe de Chernobyl.

Por supuesto que el simple hecho de que una posición pueda ser desde su inicio parasitaria de las fuentes morales que no puede reconocer no prueba que sea inepta para la construcción de un nuevo orden. Podría contar con recursos aún no florecidos. Sin embargo, parece que el utilitarismo es incapaz de dicho desarrollo. Filosóficamente se ha impedido a sí mismo reconocer otros bienes. Ésta es la clase de filosofía que sólo puede servir en la oposición. Quizá más de una filosofía moderna tenga ese carácter. Hegel creía discernir precisamente esto en la postura de los jacobinos radicales: incapaces de construir una sociedad nueva, sólo les restaba volcarse en la destrucción. Y quizá las mismas alternativas de terror y/o agotamiento es-

* Legislación en el transcurso del reinado de William IV de Inglaterra, por la que toda asistencia social estaba supeditada al Estado, y se basaba en el supuesto de que el pauperismo provenía de la falta de inclinación al trabajo y no de la imposibilidad de encontrarlo. (*N. de la t.*)

piritual sean la inevitable suerte del marxismo, como en los campos de muerte de Camboya o en el mendaz cinismo de la Praga contemporánea.* Volveré a este tema en la conclusión.

19.2

Pero el caso del utilitarismo no demuestra en modo alguno que esta ruta de suprimir el problema de la coherencia y de sofocar su articulación sea la única abierta al naturalismo ilustrado. Obviamente, existe otra que implica asumir el reto de intentar dar sentido al horizonte moral de uno mismo. Éste se definía por los tres bienes vitales que enumeré antes: la razón autorresponsable, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia. En la perspectiva deísta éstos se relacionaban con el bien constitutivo que los sostenía: el orden providencial engranado. Pero esto fue perdiendo paulatinamente credibilidad, fue tomando el mismo camino que tomaran previas concepciones del orden cósmico y, en cualquier caso, fue rechazado rotundamente por el naturalismo.

Evidentemente, la tarea era articular una perspectiva alternativa en cuyo seno esos bienes tuvieran sentido. Algo así es lo que se ha estado haciendo en los dos siglos siguientes, pero las primeras pistas sólo se evidencian en el período en que estoy ahora centrado, y notablemente en la obra de Diderot y de Hume.

Pero, retrocediendo al nivel de los tipos ideales, podemos decir algo sobre los rasgos cruciales de esa perspectiva. Ha de otorgar un renovado sentido a la noción de que las satisfacciones corrientes de los seres humanos tienen una significación especial, de modo que alguien que viva para dichas satisfacciones con clarividencia y sin distorsiones, vivirá una vida superior a la de quien, pongamos por caso, asume mortificaciones en nombre de algún ideal religioso. Y, además, dicha significación plantea una demanda universal de modo que, por ejemplo, yo puedo estar llamado a esforzarme por un futuro en el que esas satisfacciones serán maximizadas, incluso aun cuando yo mismo no tenga parte directa en ello. Esa significación no puede residir en un orden providencialmente dado o cósmicamente significativo en el conjunto de la naturaleza.

* La edición original inglesa de este texto data de 1989. (*N de la t.*)

Sólo es posible percibir la significación como aquella que emana de los seres humanos, aquella que, en cierto sentido, ellos le otorgan. Sin embargo, no puede percibirse como arbitrariamente concebida por los individuos. Algo así conferido podría de igual forma arbitraria ser retirado, y no sería coherente con la intuición de que la vida humana *tiene* esta significación, independientemente de que lo reconozcamos así o de que no lo hagamos. Así pues, el hecho de que la vida tenga significación consiste en que los seres humanos necesariamente la perciben como significativa de esta forma, en la medida en que poseen un entendimiento, no distorsionado y libre de ilusiones, de sus vidas. Eso significa que podemos imaginar un desarrollo biográfico, desde la etapa en la que aún no percibíamos dicha significación hasta la etapa en la que ésta despierta para nosotros, que consiste en la superación de una cierta ceguera o ilusión; pero ningún desarrollo en la dirección opuesta sería un logro en intuición. Dicho de otro modo, nos vemos a nosotros mismos tendiendo —en la medida en que avanzamos para superar las distorsiones e ilusiones de nuestra vida— hacia un límite, que es el de entender la vida con esta significación. Antes de llegar a ese límite, lo que probablemente significa hacerlo para siempre, esta explicación se mantendrá como una más o menos plausible presunción; pero, ¿existe otra visión moral más sólidamente fundamentada que ésta?

Si este supuesto es correcto, entonces esta explicación formará parte de la mejor justificación disponible de nuestras vidas morales, de acuerdo con la argumentación sostenida en la primera parte de este trabajo (sección 3.2), y, por tanto, también será crucial para las explicaciones en tercera persona de nuestra acción y nuestros sentimientos. Pero eso también implicará que la significación que ahí reconocemos en realidad funciona como bien constitutivo, disponible como fuente moral, en este caso, como algo cuyo reconocimiento no distorsionado nos impulsa a hacer el bien.

Generalmente se piensa que ningún bien constitutivo pueda tener una fundamentación ontológica tan frágil como ésta, una hornacina simplemente en nuestra mejor autointerpretación. A menos que esté cimentada en la naturaleza del propio universo, sobrepasando la esfera humana, o en los mandatos de Dios, ¿cómo podríamos ceñirnos a ella? Pero no hay una verdad *a priori* en esto. Nuestra creencia en ello se sustenta de la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óntica para el bien, por un lado, y el

puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante, existe una tercera posibilidad, la que acabo de esbozar, de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación. Irónicamente, el propio naturalismo oficial, en su ceguera hacia la autointerpretación, tiende a acreditar la alternativa totalmente diferente y con ello perpetúa su confusión e incoherencia acerca de la moral.

Esto indica que para el naturalismo oficial esclarecer y articular sus fuentes no estaría exento de problemas. Y para que el reconocimiento de dicho bien constitutivo figurara en nuestra mejor autointerpretación sería menester integrarlo en la comprensión que ésta tuviera de la vida y las acciones humanas, lo que acabaría sesgándola con explicaciones reduccionistas. Y el propio reconocimiento de la importancia de la autointerpretación la escindiría de su exclusivo enfoque en la razón desvinculada.

Tampoco el reconocimiento de que pueda existir un bien constitutivo, no entrañado en el universo *an sich*, sino que surge de nuestra experiencia de ello, implica que en realidad existe dicho bien; sólo demuestra que el asunto no puede establecerse *a priori*. Es una cuestión de hecho a) si nuestra mejor interpretación, la más libre de ilusión, implica un reconocimiento de la significación de la vida humana, y b) si dicha significación se explica mejor de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente. Me parece que la respuesta a a) es un incuestionable «sí», pero mi corazonada es que la respuesta a b) es un «no». Todo depende de cuáles sean las fuentes más libres de ilusión, y éstas, me parece a mí, implican un Dios. Pero esto queda abierto a la discusión.

Esta exploración del espacio lógico de la articulación naturalista de la buena voluntad ayudará a comprender algunas de las articulaciones que se han venido sucediendo. Los ataques a la religión y a la ética tradicional, a causa de su menosprecio y condena del deseo humano corriente, se presentan bajo una nueva luz en el trasfondo de una intuición acerca de la significación de la vida. Aquí es posible percibir toda la fuerza de la intuición positiva. Al refutar las «calumnias» contra la naturaleza, al aceptar sin reservas la materia y el deseo, por fin les otorgamos toda su dignidad, y ello nos faculta para reconocer toda la bondad y significación de dichos deseos. La noción con la que luchamos a lo largo de todo esto es la de la inocencia de la naturaleza. Pero esa noción no deja todo como estaba. Posee una energía potencial-

mente transformadora, puesto que al reconocer la bondad de los deseos corrientes nos faculta para vivir dicha bondad más íntegramente. Digamos que el reconocimiento libera la fuerza de esta bondad, la libera del aplastante peso del menosprecio de la religión y la ética.

Al esbozar esta imagen, tomo prestado mucho de escritores posteriores, y muy notablemente de Nietzsche. Es evidente que su «Jasagen» («decir sí») aporta todo un modelo para lo que vengo describiendo aquí como energía transformadora del reconocimiento de la bondad. Para poder articularla, como hiciera Nietzsche, se necesitan los recursos del expresivismo romántico, que estudiaré en el capítulo siguiente. Y en el curso de la articulación, Nietzsche, dando un vuelco fatal contra la Ilustración, declara que la benevolencia es el primer obstáculo para la autoafirmación.

Pero, pese a ello, pienso que este modelo nietzscheano nos ayuda a comprender algo de lo que sucedió, confusa e implícitamente, en la Ilustración naturalista del siglo XVIII: que la energía moral y la excitación que acompañen a la repulsa naturalista de la religión y la ética tradicional le vienen dadas por este sentido de impulso, de liberación de la naturaleza y el deseo de la esclavitud que hace inútiles, liberándolas para una afirmación más completa.

La repulsa/liberación tiene dos caras: la negación de la religión y la metafísica, y la afirmación de la bondad y la significación de la naturaleza. El lenguaje que parecía necesario para la primera no dejaba lugar a la segunda, de modo que esta última difícilmente podría ser dicha. Parte como fuente inarticulada de entusiasmo e inspiración. Parece que la vertiente oficial del naturalismo ha permanecido clavada en ella. Niega el problema. Lo inarticulado permanece semirreprimido, y no es sorprendente que la cara negativa asuma una importancia crucial. Al final del camino el impulso de la Ilustración puede convertirse en un simple y cínico desenmascaramiento; el impulso revolucionario se define sobre todo por la aspiración a destruir el orden establecido.

Pero otras vertientes del naturalismo toman otro camino. Intentan avanzar hacia la articulación, y con ello a una liberación más directa y abierta y, por tanto, más plena, de los poderes inutilizados de la naturaleza y el deseo. Esto significó la modificación del enfoque exclusivo en la desvinculación y, en última instancia, un matrimonio entre el naturalismo y el expresivismo, al que me referiré en las páginas siguientes.

En el período de la alta Ilustración sólo se dieron los primeros, más dubitativos y preparatorios, pasos en esta dirección. Diderot es una importante figura en este aspecto; su pensamiento es sustancialmente sensible a la tensión constitutiva del naturalismo,[37] y contiene muchos temas protorrománticos. Y, de una manera curiosa, también lo es el de Hume.

Hume quizá merezca ser observado un poco más a este respecto. Niega por completo la visión providencial del mundo. No obstante, pese al hecho de asumir las ideas lockeanas tan incondicionalmente, pese al hecho de que algunos de los autores utilitaristas que vinieron después profesaran estar inspirados por él,[38] Hume no asume la postura de la desvinculación totalmente. De una manera curiosa, se mantiene más cerca de Hutcheson, de quien toma prestado el lenguaje de los sentimientos morales, y algo más.

Cabe ver a Hume explorando una posible respuesta a la pérdida de la cosmovisión providencialista. Si ya no es posible pensar que las satisfacciones corrientes conlleven significación por formar parte del designio divino, sí es posible suprimir por completo el asunto de la significación (aunque continuemos anhelando una respuesta para ello), y objetivar el ámbito natural con una visión de máxima eficacia. Ésa es la respuesta utilitarista. Sin embargo, también cabe explorar la manera de percibir las satisfacciones corrientes como significativas, incluso en un mundo no providencial. La significación descansaría simplemente en el hecho de que son nuestras; de que los seres humanos, dada su propia configuración, no pueden obviar otorgarles significación; y que la senda hacia la sabiduría implica adaptarnos a nuestra configuración normal y aceptarla.

Desde luego ésta es una interpretación de Hume que por su propia naturaleza no puede encontrar aval directo en el texto. Hume coincidió con los *Aufklärer* radicales en el hecho de que no reconoció los temas que aquí describo como significativos. Los lenguajes disponibles para hacerlo eran precisamente los de la providencia o la ética tradicional, y Hume quiso guardar distancia respecto a ambos. A nosotros nos queda intentar ordenar el rompecabezas del espíritu con el que emprendió su investigación sobre la naturaleza humana. Éste ciertamente me parece diferente del de la búsqueda desvinculada de eficacia en la que se empeñaron los *Aufklärer* radicales.

Pero es más fácil describir lo que no es que lo que es. Al igual que sucede con los *Aufklärer*, quizá sea posible calibrarlo mejor median-

te el patrón de aquello a lo que Hume se opone. Al igual que ellos, se opone a la religión y a gran parte de la metafísica tradicional. Pero la base de su oposición, al parecer, es que dichas opiniones conducen a menospreciar y, por tanto, a tiranizar, la naturaleza humana. Esto lo aproxima a los *Aufklärer* radicales y encierra un reconocimiento similar de nuestra naturaleza sensual. No obstante, allí donde la meta reconocida era la de lograr un entendimiento desvinculado de la naturaleza humana como ámbito neutro que permite el control, Hume desde el comienzo parece haber pensado que sus investigaciones servirían a la meta de la autoaceptación.

Esto es lo que le une a Hutcheson, y lo que le distancia de Locke. La meta de la autoexploración no es el control desvinculado sino la vinculación, adaptarnos a lo que en realidad somos. El lenguaje que utiliza para los sentimientos morales está impregnado de un espíritu muy hutchensoniano, si bien es cierto que aquí se ha abandonado el marco de referencia providencial; y ello no es una diferencia menor. Pero no asume la anatomización de los sentimientos morales para librarnos de ellos, para situarnos al margen de ellos, para captar su naturaleza esencialmente arbitraria a fin de suspenderlos o cambiarlos. Estamos tan acostumbrados a la postura desvinculada de la Ilustración que difícilmente eludiríamos leer con ese espíritu la anatomía de las pasiones y los sentimientos morales en Hume. Pero ése no parece haber sido el suyo. La meta era mostrar la casa en la que como humanos estamos llamados a habitar. Anatomizamos los sentimientos murales hasta sus últimas arbitrariedades metafísicas en esa suerte de podría-haber-sido-de-otra-manera, los avalamos, sabemos en qué dirección residimos. Incluso la desvinculación sirve la meta del compromiso esencial.

Las fuentes de Hume fueron clásicas y primordialmente fluían de Epicuro y Lucrecio. Los utilitaristas de la Ilustración, pese a que apelaran a ellas constantemente, estaban muy lejos de ese espíritu en muchas maneras.[39] Es posible que la Ilustración se interprete principalmente como «el surgimiento del paganismo moderno»,[40] acentuando sus fuentes antiguas, particularmente las epicúreas. Y sería muy acertado hacerlo. Algunos de los *libertins* franceses, como Saint-Evremond, se inspiraron casi exclusivamente en el pensamiento precristiano. Shaftesbury, como hemos visto antes, fue en gran medida un antiguo estoico; algo que resulta más evidente en su *Philosophical Regimen*[41] que en sus obras publicadas. No obstante, también hubo

mucha inspiración que provenía de fuentes cristianas; o que era específicamente moderna, como son los tres bienes primordiales que he citado antes. El acento que el utilitarismo pone por encima de todo en la benevolencia activa, en hacer del mundo un lugar feliz, carecía de parangón entre los antiguos, y ciertamente no era epicúreo.

Sin embargo, lo que *sí fue* profundamente epicúreo-lucreciano era la noción de que las ideas metafísicas, que nos enlazan con un orden moral más extenso, destruyen nuestra paz de espíritu y nuestro equilibrio psíquico en nombre de una ilusión —que imponen exigencias ajenas que sólo pueden distraernos de la verdadera senda hacia la felicidad y la tranquilidad—. La creencia de que los dioses se preocupan de nosotros sólo puede inspirar temor. Es menester distanciarnos de esa preocupación por el orden moral y asumirnos como somos, encontrar los placeres como nos sea posible, en el correcto orden en el que encaja nuestra naturaleza.

En otras palabras, rechazamos a los «dioses», no para ser autorremoldeadores desvinculados, sino para poder asumir nuestras vidas tal como son, sin miedo. Además de Epicuro y Lucrecio entre los antiguos, esta postura tuvo su moderno valedor en Montaigne. Éste reconoce el aplastante peso puesto sobre los humanos por sus grandes aspiraciones espirituales, lo que antes he denominado «hiperbienes», y por los sacrificios que en su nombre demandan las satisfacciones humanas corrientes (sección 4.2). «A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucum estre humain ne se peut rassoir?» («¿Para qué sirven esos celestiales y bonitos puntos de la filosofía sobre los cuales ningún ser humano puede establecerse y fundamentarse?»).[42]

Al rechazar esas demandas la postura neolucreciana se asemeja en gran medida a la Ilustración radical en su refutación de las calumnias contra la naturaleza por parte de la religión y la ética tradicional. Y, desde luego, las dos se alían contra los mismos enemigos comunes. Pero existe una sutil diferencia. Allí donde un escritor como Holbach o Condorcet proclama la inocencia de la naturaleza y esencialmente la benevolencia de humanos adecuadamente educados, abriendo así la emocionante expectativa de una humanidad restaurada, el espíritu neolucreciano se contenta con retirar el peso de las aspiraciones imposibles. La liberación no es una maravillosa recreación, sino una suerte de regreso al edén, a la gentil aceptación del espacio limitado, con sus propias irregularidades e imperfecciones, pero en cuyo seno

algo puede florecer. La inspiración moral no le viene dada por la perspectiva de una transformación, sino por la onerosamente ganada capacidad de aceptar dicho espacio circunscrito.

Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales
Menschliches, einen unseren Streifen Fruchtlands
zwischen Strom und Gestein.

¡Si acaso encontráramos algo humano, puro, contenido,
pequeño. Una banda nuestra de tierra frutal
entre el torrente y el pedregal![43]*

Esta postura también puede tener raíces cristianas, como muestra Montaigne. Pero quienes la adoptan suelen identificarse a sí mismos como «paganos». Creen que están esforzándose por deshacer precisamente la llamada judeocristiana a la «santidad», a una vida conforme con la voluntad de Dios. Lo que quieren restaurar es el sentido pagano de que el hombre está —y debe continuar estando— por debajo de los dioses. Los versos de Rilke que termino de citar van precedidos por éstos, que son una reflexión sobre las figuras de las tumbas áticas:

Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos beruhren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu beruhren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.

Acordaos de las manos,
cómo descansan sin apretar, aunque en los torsos esté la fuerza.
Esos señores de sí mismos sabían con eso: Hasta aquí llegamos,
esto es lo nuestro, tocarnos *así*: más reciamente
nos aprietan los dioses. Pero eso es cosa de los dioses.

Obviamente he estado construyendo un «tipo idéal» que no se ajusta exactamente a nadie. Pero pienso que Hume se halla cerca de este espíritu más cerca, en cualquier caso, que de la Ilustración radical. En el contexto de la cultura del siglo XVIII, con su sumamente di-

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, Barcelona, Lumen, 1980. (*N. de la t.*)

ferente psicología, su compromiso con la política, su moral de benevolencia, Hume se empeña en reformular algo análogo a esta idea neolucreciana. Exploramos desde dentro la forma de la vida humana. Encontramos que dentro de esa forma, los humanos son irresistiblemente dados a otorgar significación a ciertas cosas. Ciertas cosas son invariable objeto de sentimientos morales, que por su propia naturaleza están demarcadas de otras por su incomparable significación. Antes se pensaba que sin un cierto aval ontológico en el propio tejido de las cosas dicha significación era ilusoria; y ahora parece como si el universo no pudiera proporcionar tal aval (al menos, así le parece a Hume). Pero no importa. No lo necesitamos. Lo importante es reconocer dicha forma y aceptarla, apreciarla y aprender a vivir en ella.[44]

Pienso que en Hume se encuentra el germen de un tema que finalmente se formulará de modo más natural en nuestro siglo, aunque aún sea difícil, enmascarado como está por la continuada influencia del naturalismo ilustrado. Pero algunos han pretendido percibir en la obra de Wittgenstein la misma combinación de nociones: que una forma de vida sea a la vez arbitraria y, sin embargo, algo que es menester abrazar. La cuestión de los límites de la capacidad para aceptar los lineamentos básicos de nuestra forma de vida, el tema de qué es lo que conlleva esa aceptación, son ahora formulados y expresados.[45] Pero encuentran sus raíces, aparte de en la Ilustración, en su rechazo a la noción del orden providencial, y en su constante afirmación compensatoria, si bien implícita, aun cuando autoencubierta, de la significación de la vida corriente.

19.3

Existe otro aspecto de la significación espiritual del naturalismo que merece mencionarse aquí, puesto que ha sido una fuerza constante en la cultura moderna. La creencia de que los seres pensantes forman parte de un gran orden físico podría despertar un cierto asombro, temor y hasta una cierta piedad natural: la reflexión que nos mueve a ello es que el pensamiento, el sentimiento, las aspiraciones morales, el conjunto de todas las cumbres intelectuales y espirituales de los logros humanos, surgen de las profundidades de un inmenso universo físico, que en la mayor parte de su inconmensura-

ble extensión es inanimado, absolutamente insensible a nuestros propósitos, que prosiguen su camino por inexorable necesidad. El asombro lo despierta en parte la tremenda energía de ese mundo que nos eclipsa —sentimos nuestra enorme fragilidad de juncos pensantes, en expresión de Pascal—; pero también lo hemos sentido antes frente al extraordinario hecho de que desde ese inmenso silencio ciego pueden evolucionar el pensamiento, la visión y el habla.

Quienes pensamos y vemos, vislumbramos cuán hondas son las raíces de nuestra frágil conciencia, y cuán misterioso y extraño es su surgir. Esta actitud espiritual choca frontalmente con la cartesiana. Allí la idea predominante era la de la pureza del ser pensante, de su profunda heterogeneidad de ciega naturaleza física, y de su trascendentalmente superior estatus. El dualismo cartesiano estuvo muy extendido en los siglos XVI y XVIII. A muchos les parecía inseparable de la creencia en la inmortalidad. Y, al parecer, la prueba de que el alma era una clase de materia incorruptible separada de la materia, establecía sin lugar a dudas que éramos inmortales. En el capítulo anterior he hablado sobre la certeza intuitiva que muchos mantuvieron en aquella época sobre la existencia de Dios y una vida futura. En la medida en que la última se racionalizaba en términos del dualismo alma-cuerpo, esta doctrina filosófica también podía parecer segura.

Lo que fue casi una digresión para Locke en su *Essay*, lo concerniente a la posibilidad de que el pensamiento, después de todo, pudiera ser propiedad de la materia,[46] disparó una serie de batallas metafísicas. Comenzó casi inmediatamente, cuando su obra fue atacada por Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, por abrir la puerta a la increencia. La actitud de Stillingfleet fue compartida por la mayoría de los pensadores del siglo siguiente. La misma sugerencia de que podría haber una explicación materialista del pensamiento, les parecía extraña —¿acaso no era evidente que el pensamiento era totalmente diferente de la materia extensa?— y también gratuitamente subversiva de la religión y la moral.

Quienes se sentían atraídos por el materialismo solían fortalecer esta última impresión. Ciertamente les interesaba subvertir la religión y la moral tradicionales. Lo que era muy fácil que pasara desapercibido estaba en que esta nueva/vieja filosofía no era sólo la negación de todas las posturas espirituales respecto a la vida humana, sino que implicaba su propia postura característica. Era fácil que pa-

sara desapercibida dada la autoimpuesta inarticulación del naturalismo ilustrado en lo concerniente a sus fuentes morales.

Pero esta postura, y el conflicto que generó a su alrededor, queda perfectamente captada por un escritor contemporáneo. Douglas Hofstader reconoce que ciertas personas

> sienten un horror instintivo hacia cualquier «explicación clara» sobre el alma. No sé por qué ciertas personas sienten ese horror, mientras que otras, como yo, encontramos en el reduccionismo la religión definitiva. Quizá mi larga formación en la física y la ciencia en general me haga sentir un profundo asombro al observar cómo los más sustanciales y familiares de los objetos o experiencias se desvanecen, cuando uno se aproxima a ellos en la escala infinitesimal, en un misterioso éter insustancial, una miríada de efímeros vórtices turbulentos en una casi incomprensible actividad matemática. A mí esto me inspira una reverencia cósmica. Para mí el reduccionismo no «explica claramente»; al contrario, añade misterio.[47]

En ningún autor del siglo XVIII encontramos una declaración tan nítidamente articulada. No obstante, al igual que ocurre con la significación de la vida humana, es posible percibir la inspiración espiritual allí donde no está nítidamente articulada.

Así, el materialismo de Holbach percibe a todos los seres inclinados por igual a la «gravitation sur soi»,[48] impulsados a mantenerse en su ser. Esto implicaba la ruptura con la concepción cartesiana de la materia fundamentalmente inerte. Dicha concepción figuraba en su argumento estándar para explicar la existencia de Dios: tenía que ser invocado para explicar cómo comienza el movimiento. Holbach la reemplaza con la imagen de la naturaleza como lugar de energía, una imagen con hondura, que despierta nuestro temor reverencial y que puede concebiblemente ser el lugar del que emerge el pensamiento, algo impensable en la variante cartesiana.

Pero tan habitual es en Diderot, cuya prosa registra más enérgicamente el impacto espiritual. En su *Rêve de d'Alembert*, describe jocosamente la génesis del propio d'Alembert desde su condición preembrionaria, y termina con este lienzo de la elevación y caída del genio, que brota de

> *... des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être résolvant le problème de la pré-*

cession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale.

... agentes materiales cuyos efectos sucesivos serían un ser inerte, un ser sensitivo, un ser pensante, un ser resolviendo el proceso de la precesión de los equinoccios, un ser sublime, un ser maravilloso, un ser envejeciendo, depauperándose, muriendo, disuelto y devuelto a la tierra vegetal.[49]*

La actitud espiritual no es nueva. Tiene raíces epicúreas. También Lucrecio ofrece la imagen del hombre surgiendo de un inmenso universo acogedor, inconscientemente bienhechor, en el que podemos ver el cielo como nuestro padre y la tierra como nuestra madre.[50] Y también él expresa su asombro ante el inmenso todo: viéndolo desplegado ante él se siente colmado por una suerte de divino deleite y estremecimiento.[51]

Sin embargo, en un contexto en el que el dualismo se hallaba profundamente intrincado en las más importantes creencias religiosas y metafísicas, el materialismo parecía algo impactante y novedoso. Uno de los cambios más importantes ocurridos en el siglo XVIII, y mantenido desde entonces, es que esa perspectiva deja, por regla general, de ser una idea extravagante, externa, llegando incluso a convertirse, ya en nuestro siglo y en algunos círculos, en el punto de vista ortodoxo. Hasta tal punto que la lucha entre los reduccionistas y sus adversarios, de la que habla Hofstadter, raramente opone dualistas cartesianos a nociones materialistas;[52] en vez de ello al reduccionismo se le opone una imagen de la naturaleza que consiste en tres planos diferentes del ser, a menudo acompañada por una noción de «emergencia».[53]

Dichas teorías encuentran algunas de sus raíces en el pensamiento romántico, y ello nos proporciona una pista acerca de por qué esta postura espiritual emergentista avanza tan firmemente en contra del cartesianismo a finales del siglo XVIII. Ésa fue la postura que adoptaron no sólo los materialistas, sino también las distintas variedades del pensamiento antidualista, llevadas por la idea de ver la naturaleza como lugar de una gran corriente de vida, y que desembocará en el Romanticismo y también en el «clasicismo de Weimar» de

* Diderot, *El sueño de d'Alembert. Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pág. 28. (*N. de la t.*)

Goethe o Schiller. La idea de que el pensamiento y el sentimiento emergen de la naturaleza les proporciona hondura y potencial brío, de hecho, introduce una nueva noción de «profundidad», como veremos en el capítulo siguiente. Aunque el expresivismo romántico pueda oponerse al materialismo, los dos pueden también entrelazarse fecundamente.

El avance de esta nueva postura hacia la naturaleza, inspirada por el materialismo o bien por el protorromanticismo contribuyó a fomentar un nuevo sentido del tiempo cósmico. El cosmos clásico del orden significativo había sido externo, pero básicamente inalterable. El universo bíblico fue histórico, pero de una duración relativamente corta, unos cuantos miles de años, algo que entonces parecía inmenso, pero que la imaginación podía abarcar fácilmente. En ambos casos estar en el universo era estar en un todo ordenado cuyos límites y extensión podían captarse.

El siglo XVIII presencia los albores del sentido real del tiempo geológico, o sea, no sólo de la inmensa escala del tiempo en la que ha evolucionado el universo, sino también de los cambios cataclísmicos que han llenado esos eones. Dicho cambio respondía en parte al descubrimiento científico que conduciría a la eventual formulación y aceptación general de la doctrina de Darwin. Buffon y otros habían comenzado a dar pasos en esa dirección desde mediados del siglo XVIII. No obstante, ello también reflejaba un cambio en la imaginación y en el sentido del lugar que los humanos ocupamos en la naturaleza. Diderot saltó mucho más allá de la evidencia disponible cuando escribió:

> *Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps?... Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?*

> ¿Qué es nuestra duración en comparación con la eternidad de los tiempos?... Serie indefinida de animáculos en el átomo que fermenta, la misma serie indefinida de animáculos en ese otro átomo llamado Tierra. ¿Quién sabe las razas de animales que nos han precedido? ¿Quién sabe las razas de animales que nos sucederán?[54]*

* Diderot, ed. cit., pág. 28. (*N. de la t.*)

El nuevo sentimiento hacia la naturaleza, que he descrito en el capítulo 17, se desplaza más allá del jardín inglés, más allá de los valles suizos donde el erial toca el lugar de residencia humano, que Rousseau hiciera célebres, y llega por fin a las inhóspitas cimas en las que, sobrecogido por el asombro, se da de bruces con la vastedad que aparenta ser tan absolutamente indiferente a la vida humana. Ramond viajó hasta aquellas regiones, y sus libros dieron expresión a la exaltación ante la indómita grandeza de las cumbres. Ellas nos colocan ante la inconmensurable inmensidad del tiempo.

> *Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme du temps.*
>
> Todo concurre para hacer las meditaciones más profundas, y otorgarles ese matiz sombrío, ese carácter sublime que adquieren cuando el alma, dando el salto que la hace contemporánea con todos los siglos, y coexistente con todos los seres, se eleva sobre el abismo del tiempo.[55]

Charles Rosen cita la descripción que hace Ramond de los Alpes y los Pirineos, la cual nos hace ver de un modo inmediato, por así decirlo, en las explicaciones sobre los diferentes niveles de roca y hielo, las enormemente distantes edades de sus génesis.[56] Ciertos sorprendentes hallazgos de los eruditos se combinan aquí con el talante romántico para producir una nueva sensibilidad, que llegará a dominar el mundo.

19.4

Aquí tropezamos con una de las muchas formas en que nuestras concepciones de las fuentes morales están estrechamente vinculadas a la clase de estructuras narrativas en las cuales elaboramos el sentido de nuestras vidas. La íntima interconexión entre ellas, junto con las nociones que manejamos del yo y la sociedad, ya fueron mencionadas en la primera parte. Pero es necesario abundar en este aspecto. El naturalismo de la Ilustración no sólo causó efecto sobre las concepciones del tiempo cósmico, también generó sus propias formas de narración personal e histórica.

Para entenderlas es preciso tener en cuenta toda la extensión de sus fuentes morales reconocidas e inarticuladas. He tratado de organizarlas alrededor de los tres polos principales, antes mencionados: la dignidad de la razón autorresponsable, la significación de los impulsos corrientes de la naturaleza y el imperativo de la benevolencia.

Dichas nociones de razón y naturaleza definen para los seres humanos una cierta perfección, en donde el ejercicio de la razón autorresponsable produce la mayor claridad sobre su propia naturaleza y significación. Ello a su vez define la situación opuesta, aquella en la que los humanos, ¡ay!, se encuentran, en la que la razón se ve obstaculizada o cegada y, por consiguiente, el reconocimiento de la naturaleza se efectúa de forma inadecuada o distorsionada.

Verdadera experiencia de la Ilustración es la lucha, llevada a cabo a través de esta condición de ceguera, hacia la perfección. Un rasgo central de la narrativa, tanto de las vidas individuales como de la historia en cuyo seno adquiere sentido dicha lucha, es que de alguna forma debe explicar el haber caído en la ceguera y el error, además de trazar la senda para ir saliendo de ellos progresivamente. En cierto paralelo con el relato cristiano, tenemos una prehistoria humana que ve cómo hemos caído víctimas del error, cómo la impostura y la superstición se han apoderado de nuestras mentes, y luego tiene lugar una larga lucha de liberación.

El punto nodal de esta narrativa de lucha es el ejercicio de la razón desencadenada que conduce a desenmascarar el error, lo que a su vez reconoce, y por ende libera, la dignidad de la naturaleza. Biográficamente, así es como el *Aufklärer* entiende su propio desarrollo, la ruptura con el trasfondo anterior religioso, deísta o metafísico, la liberación de sus propias energías naturales. E, históricamente, así es como logramos entender el relato humano en que nos encuadramos. En la medida en que sea posible mirar con optimismo el relato humano, debe ser un relato de progreso, de sucesivos desencadenamientos de la razón que conducen a sucesivos descubrimientos de la verdad y, por tanto, a superar el error.

Así es como la vida de los *Aufklärer* adquiere significación, asumiendo un lugar, desempeñando un papel en esa cadena de progreso. Y así es como pueden llegar a ser parte de esa comunidad de humanidad restaurada y perfeccionada que un día llegará a ser: por haber contribuido en algún momento durante la larga sucesión a hacerla realidad. Este formar parte se recompensa con el reconocimiento, la

gratitud de generaciones futuras hacia los luchadores solitarios del presente. Y así, correlativa al sentido de obligación de contribuir a esa realización de la humanidad (tan difícil de entender sólo en el terreno de la armonía de intereses), está la expectativa de fama y gratitud de la posteridad. La comunidad de intereses que no está ahí al nivel de las concretas satisfacciones humanas, entre yo y la futura comunidad feliz por la que sacrifico mi bienestar actual, queda restaurada en el nivel del significado de nuestras vidas por el reconocimiento que se hace de mi contribución simbólica a lo que han definido como aquello que hace significativa la vida humana.

Y de ahí que no sorprenda que los *Aufklärer* evoquen repetidamente la posteridad. Reconocerla es su gran consuelo. Su inmortalidad fue la celebridad póstuma.[57] Diderot apelaba a ella constantemente. En el transcurso de sus últimos años escribió algunos de sus más penetrantes trabajos enteramente pensados para sus lectores del futuro, y ni siquiera intentó publicarlos mientras vivió. En su *Refutation* de *De l'homme* de Helvecio, justamente antes del pasaje que he citado anteriormente, en el que explica cuán absurdo es explicar el heroísmo de los filósofos contemporáneos en términos de placer físico, Diderot formula lo que, a su juicio, es su motivación real:

> *Ils se flattent qu'un jour on les nommera, et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes... Ils jouissent d'avance de la douce mélodie de ce concert lointain de voix à venir et occupées à les célébrer, et leur coeur en trésaille de joie.*
>
> Se congratulan de que un día les nombraremos, y de que su memoria será eternamente honrada por los hombres... Se regocijan de antemano en la dulce melodía del lejano concierto de voces que vendrán a celebrarlos, y su corazón se estremece de gozo.[58]

Holbach, en su *Essai sur les préjugés*, hace una gran declaración de fe en el futuro de la Ilustración:

> *Malgré tous les efforts de la tyrannie, malgré les violences et les ruses da sacerdoce, malgré les soins vigilants de tous les ennemis du genre humain, la race humaine s'éclairera; les nations connaîtront leurs véritables intérêts; une multitude de rayons assemblés formera quelque jour une masse immense de lumière qui échauffera tous les coeurs, qui éclairera tous les esprits.*

Pese a todos los esfuerzos de la tiranía, pese a las violencias y argucias del sacerdocio, pese a los vigilantes cuidados de todos los enemigos del género humano, la raza humana se iluminará, las naciones conocerán sus verdaderos intereses, una multitud de rayos aunados formará un día una inmensa masa luminosa que encenderá todos los corazones, que iluminará todos los espíritus.

Y de ahí concluye:

Ainsi, sages... vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future. Ce ne sont ni les richesses, ni les honneurs, ni les applaudissements du vulgaire que vous devez ambitionner: c'est l'inmortalité.

Así, sabios... no sois hombres de vuestro tiempo; sois hombres del porvenir, los precursores de la razón futura. No son las riquezas, ni los honores, ni el aplauso vulgar lo que debéis ambicionar: es la inmortalidad.[59]

Ciertamente la mejor y más completa declaración de la filosofía de la historia de la Ilustración increyente es la que hace Condorcet en su *Esquisse*, conduciéndonos a través de diez edades de la existencia humana, siendo la décima de ellas el anticipo del radiante futuro que aguarda a la humanidad. Ahí se condensa la imagen completa: el declive hasta la servidumbre y la superstición bajo la impostura de las clases cultas; la alianza entre el despotismo y la superstición; la compensadora lucha de la razón, asistida por la tecnología, particularmente el arte de la imprenta. El resultado es un progreso del conocimiento y las costumbres que se distancia, cada vez más rápidamente, de los siglos inmediatamente anteriores y se hace irreversible con el recio establecimiento de los principios de la epistemología moderna;[60] formas más suaves reemplazan la aspereza y el barbarismo de leyes y prácticas anteriores.[61]

El pasaje que cierra el libro, a continuación de la descripción del futuro que aguarda a la raza humana, dice:

Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis des ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur; présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée,

et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour por l'humanité embellit des plus pures jouissances.

¡Cómo el retablo de la especie humana, libre de todas estas cadenas, sustraído al imperio del azar, o al de los enemigos del progreso, y andando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al *philosophe* un espectáculo que le consuela de los errores, los crímenes, las injusticias que aún mancillan la tierra, y de las cuales suele ser víctima! En la contemplación de ese retablo recibe el premio a sus esfuerzos por el progreso de la razón y por la defensa de la libertad. Entonces osa unirlos a la cadena del destino humano: allí encuentra la verdadera recompensa de la virtud, el placer de haber hecho un bien duradero, que la fatalidad ya no destruirá con una funesta compensación, retornando a los prejuicios y a la esclavitud. Esta contemplación es un refugio para él, donde el recuerdo de sus persecuciones no puede seguirle; donde, viviendo en el pensamiento con una humanidad restablecida en los derechos y con la dignidad de su naturaleza, olvida a quien la avaricia, el miedo, o la envidia atormentan y corrompen; es ahí donde existe verdaderamente con sus semejantes, en un elíseo que su razón sabe crear, y que su amor hacia la humanidad ha embellecido con las más puras alegrías.[62]

Este pasaje gana mordacidad cuando se reflexiona en el hecho de que fue escrito en 1793, mientras su autor permanecía oculto en París, y existía una orden de búsqueda y captura contra él por presunto girondino, emitida por el «Comité para la seguridad pública», controlado por los jacobinos y, en efecto, sólo le quedaban unos pocos meses de vida. Ciertamente existían «errores, crímenes e injusticias» para los que necesitaba consuelo. Y nuestro respeto hacia su impertérrita fe revolucionaria se acrecienta al reflexionar en el hecho de que aquellos crímenes ya no eran los del *ancien régime*, sino los de los poderes que pretendían construir el radiante futuro.

Capítulo 20

LA NATURALEZA COMO FUENTE

20.1

Obviamente el naturalismo de la Ilustración ha sido sumamente importante para la configuración de la sociedad y la cultura contemporáneas. No obstante, igualmente obvio es el hecho de que ha sido contestado y criticado. Actualmente la contra-Ilustración, el movimiento ecológico y la izquierda antiutilitarista-tecnologista radical son fuerzas vivas también. El último tramo del siglo XVIII presenció un gran número de reacciones contra el deísmo racionalista y el naturalismo que abrieron paso a dichos contramovimientos y contribuyeron también a transformar muy profundamente la cultura moderna.

En este capítulo me propongo hablar sobre algunos de esos movimientos. Son muy diversos. Estudiaré, por ejemplo, a Kant y el Romanticismo. Pero entre ellos existe un punto en común, un hilo conductor. Al comienzo del último capítulo mencioné la existencia de dos objeciones de amplia repercusión al deísmo estándar del siglo XVIII. La primera de ellas, la antipanglossiana, iba en contra de la visión excesivamente cándida y optimista del mundo; la segunda, la objeción antiniveladora, en contra de una visión demasiado simple de la voluntad humana con su único intento de procurar la felicidad. El bien y el mal se convertían en una cuestión de instrucción, de conocimiento, de ilustración; cesaban de ser fruto de cualidades radicalmente diferentes de la voluntad humana. «Placer, errado o correctamente entendido; nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.»[1]

El naturalismo de la Ilustración asumió la objeción antipanglossiana. Rompió la dependencia de una doctrina de providencia, pese a que todavía fuera posible lamentar que retuviera una visión sensiblemente optimista de la perspectiva humana. No obstante, consi-

guió, aun cuando sólo fuera eso, que la objeción antiniveladora ganara incluso más relevancia. Afianzó aún más la negación de cualquier distinción cualitativa de la voluntad; todo era deseo; en las variantes más radicales, incluso deseo físico.

El hilo conductor entre las vertientes del pensamiento y el sentimiento de las que me propongo hablar aquí es su adopción de dicha objeción antiniveladora: su postura refractaria ante la imagen unidimensional de la voluntad, y su recuperación del sentido de que el bien y el mal se baten en el corazón humano. Hay un pensador célebre por haber articulado esta objeción en el siglo XVIII: es Rousseau, una influencia crucial para casi todos los autores y todas las vertientes que me propongo mencionar.

Rousseau arranca como amigo de los enciclopedistas —especialmente de Diderot— y termina siendo su enemigo. Esto fue en parte debido a una cuestión de personalidades: decir que era difícil llevarse bien con Rousseau sería el eufemismo del siglo XVIII. No obstante, también es cierto que existía un núcleo de auténtico desacuerdo filosófico. Cabría formular éste afirmando que a Rousseau le atraía una visión moral que diera cabida a una noción real de la depravación. La maldad humana no era una cosa que pudiera ser desplazada por el incremento de conocimiento o ilustración. De hecho, la propia creencia de esa posibilidad formaba parte de la distorsión moral, y la dependencia de ella sólo servía para agravar las cosas. Lo que se necesitaba era la transformación de la voluntad.

Rousseau recuperó para el mundo del deísmo del siglo XVIII la noción fundamentalmente agustiniana de que los humanos son capaces de dos amores, de dos orientaciones básicas de la voluntad. Ese deísmo brotaba en cierto sentido del cristianismo erasmista, como he sostenido antes, mientras que la doctrina de los dos amores, si bien común a todas las vertientes del pensamiento cristiano, fue un tema importante de lo que antes he denominado el hiperagustinismo. Rousseau desconcertaba a los *philosophes* porque aparentaba ser un hombre demasiado fiel a su tiempo como para pasarse al enemigo.

Rousseau a veces despierta entre los *philosophes* ecos de Pascal acerca de Descartes o de la reacción jansenista al cartesianismo en general. Se repite una mezcla similar de aproximación y distancia. Pascal fue uno de los más importantes pensadores de la nueva matemática y defensor de la ciencia nueva. Muchos jansenistas abrazaron

el dualismo cartesiano, por ejemplo, Antoine Arnauld y Pierre Nicole, como marco referencial para sus ideas morales y teológicas. Pero lo que no podían asimilar era la confianza cartesiana en las facultades humanas para alcanzar el bien; la idea de que el embrollo y la confusión del pensamiento encarnado, que Arnauld y Nicole perciben como consecuencia de la Caída,[2] pudieran ser superados sólo por nuestros empeños intelectuales.

Esto va acompañado de un giro en la autocomprensión. El embrollo y la confusión ya no se perciben únicamente como el resultado de la negligencia y los malos hábitos, algo que podía solucionarse con un poco de decisión y una correcta comprensión. De hecho, aquí se descarta la idea cartesiana de que, en principio, somos transparentes a nosotros mismos, y que sólo debido a la confusión fallamos en conocernos. Los autores jansenistas, de un modo completamente agustiniano, insisten en que desconocemos la profundidad de nuestro corazón; constantemente nos estamos adjudicando calificaciones espirituales que no merecemos. Nadie sabe con certeza si su inclinación a la plegaria procede en realidad de la gracia, o quizá de algún fin relacionado con el amor propio. Mostramos «une inclination naturelle de l'amour propre...», afirma Nicole, «à croire que nous avons dans le coeur tout ce qui nage sur la surface de nostre esprit». Pero, «il y a toujours en nous un certain fond, et une certain racine qui nous demeure inconnu et impénétrable toute nostre vie» («una inclinación natural al amor propio... a creer que tenemos en nuestros corazones todo lo que flota en la superficie de nuestras mentes... pero... siempre hay en nosotros un cierto fondo, unas ciertas raíces que nos son desconocidas e impenetrables toda nuestra vida»).[3]

Para Pascal, soy un «monstre incompréhensible». Estamos llenos de contradicciones, Lejos de ser autotransparente, nuestro yo es un misterio para nosotros mismos. «Où est done ce moi?», se pregunta.[4] Lo único que puede aportar un cierto orden a todo esto, una cierta (relativa) autocomprensión, es la gracia, puesto que ésta transforma los términos de nuestros conflictos internos.

Rousseau recupera esta negación de la autotransparencia, y ello será crucial para sus seguidores expresivistas. Pero lo más relevante para mi propósito inmediato es la forma en que Rousseau traslada ese modo de pensamiento integrándolo en el deísmo.

En la teoría ortodoxa la fuente del amor supremo es la gracia; es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Para Rousseau (sin que cese por

completo de ser Dios, al menos el de los *philosophes*), se ha convertido en la voz de la naturaleza. Queda descartada la doctrina del pecado original en su comprensión ortodoxa.[5] La naturaleza es fundamentalmente buena y la alienación que nos deprava es la que nos separa de ella. La imagen agustiniana de la voluntad ha sido trasladada a una doctrina que niega uno de los dogmas centrales de la teología agustiniana.

«Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain» («Establezcamos como máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano»).[6] Pero hubo una Caída; la perversidad se ha precipitado sobre nosotros. Nos la hemos buscado nosotros mismos. «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses», es la frase con la que Rousseau inicia el libro I de *Emilio*; «tout dégénère entre les mains de l'homme» («Todo está bien al salir de las manos del autor del cosmos; todo degenera entre las manos del hombre»).[7]* El impulso original de la naturaleza es bueno, pero el efecto de una cultura degenerada hace que perdamos contacto con ello. Sufrimos esa pérdida porque hemos dejado de depender de nosotros mismos y de nuestro impulso interior, para depender de otros y de lo que ellos piensan de nosotros, esperan de nosotros, admiran o desprecian en nosotros, premian o castigan en nosotros. Una espesa red de opinión que se teje entre nosotros y la sociedad nos separa de la naturaleza y no nos permite recuperar el contacto con ella.

Rousseau acude algunas veces al recurso de la imagen áurica (esa clase de imágenes era importante para él, en parte sin duda porque era músico): la naturaleza se asemeja a la voz interior. La conciencia, nuestra guía interior, «nos habla en el lenguaje de la naturaleza». Habla para todos, pero muy pocos la escuchan. Sus peores enemigos son prejuicios que usurpan su lugar. «Leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus» («... su voz ruidosa ahoga la suya y le impide hacerse entender; el fanatismo osa desfigurarla y

* Jean-Jacques Rousseau, *Emilio* o *De la educación*, Madrid, Alianza, 1990 (*N. de la t.*)

dictar el crimen en su nombre. A fuerza de ser rechazada, se harta al fin. No nos habla más»).[8]*

Para recuperar el contacto con esa voz tendríamos que transformar la motivación, contar con una voluntad de cualidad enteramente distinta. Rousseau se niega a aceptar la noción naturalista de la Ilustración por la que se supone que para ser mejores lo que se requiere sea más razón, más educación, más «ilustración». En su *Primer discurso* acerca del arte y la ciencia, rebate la sugerencia de que esa clase de progreso contribuya a hacernos mejores. Por el contrario, con demasiada frecuencia se acompaña de la decadencia moral. Nuestro interés, bien entendido, no es fuente de benevolencia en nosotros. En esa «filosofía abominable» no hay cabida para las buenas acciones, pero ha de encontrar una base motivadora para ellas. Menosprecia a Sócrates y calumnia a Régulo. Resulta incluso difícil admitir que sus partidarios la acojan de buena fe.[9]

Al contrario, el progreso de esa razón calculadora es uno de los signos de corrupción. Sólo florece allí donde se sofoca la conciencia, como deja muy claro el cura saboyano en su apasionada invocación:

> *Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.*
>
> ¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y una razón sin principio.[10]**

Era fácil interpretar esta oposición entre moralidad y «progreso» en un sentido primitivista. Y así es como se interpretó a Rousseau en

* J.-J. Rousseau, ed. cit., pág. 393. (*N. de la t.*)
** J.-J. Rousseau, ed. cit., pág. 393. (*N. de la t.*)

su tiempo y también en el nuestro. Pero la auténtica idea de Rousseau, que no es primitivista, es mucho más sugerente, y en realidad ha sido más influyente. Si bien la imagen popular que se tiene de él suele ser la del admirador del «noble salvaje», donde su influencia fue realmente importante —sobre otros pensadores que, a su vez, causaron un tremendo impacto—, su idea no fue mal entendida. Sólo tenemos que pensar en Kant, o en los escritores del *Sturm und Drang* y el período romántico.

La idea que propugnaba Rousseau —o las ideas, porque sería difícil hacer coherente su *Emilio* con el final de su *Contrato social*— no implicaba retroceder a la etapa precultural o presocietal. La idea de la recuperación del contacto con la naturaleza la percibía más bien como un escape de otra dependencia discreta, la del poder de la opinión y de las ambiciones que ello genera, a través de una especie de alianza o fusión de razón y naturaleza o, en otros términos, de la cultura/sociedad por un lado, y el genuino *élan* de la naturaleza, por otro. La conciencia es la voz de la naturaleza, puesto que surge en un ser que ha penetrado en la sociedad y ha sido dotado con el lenguaje y, por ende, de razón.[11] La voluntad general representa las demandas de la naturaleza, libre de cualquier distorsión debida a otra dependencia u opinión, por medio de una ley públicamente reconocida.

Lo que en Rousseau suele confundirse con primitivismo es su indudable adhesión a la austeridad, en contra de una civilización de necesidades y consumo crecientes. Rousseau suele hablar con el lenguaje de los antiguos estoicos y frecuentemente evoca sus principios. La auténtica fuerza implica tener un mínimo de necesidades, contentarse con lo esencial. «L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité» («El hombre es más fuerte cuando se contenta con ser lo que es; es más débil cuando intenta elevarse por encima de la humanidad»). Es nuestra dependencia de los demás, de las apariencias, de la opinión, la que multiplica nuestras apetencias y con ello nos hace todavía más dependientes. «Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires» («Salvo la fuerza, la salud y la buena conciencia, todas las cosas buenas de la vida son una cuestión de opinión; salvo el dolor corporal y el remordimiento de conciencia, to-

dos los males son imaginarios»). La verdadera libertad se hallará sólo en la austeridad:

> *Ô homme! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras pas misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir... Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige.*
>
> ¡Oh, hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y ya no serás miserable. Quédate en el lugar que la naturaleza te asigna en la cadena de los seres, nada te podrá hacer salir de ella... Tu libertad, tu poder, sólo se extienden lo que tus fuerzas naturales, no van más allá; el resto es sólo esclavitud, ilusión, prestigio.[12]*

Esta libertad austera de anhelos excesivos es común a los dos modelos que Rousseau parece plantear para la vuelta a la naturaleza. Para transitar la senda que *Emilio* explora es esencial ser un individuo humano libre e íntegro. Aquí es donde Rousseau parece estar más cerca de los estoicos antiguos. Pero ello también es crucial en la fórmula política de obediencia a sí mismo mediante una ley comúnmente establecida, que expone en el *Contrato social*. Aquí Rousseau asume uno de los temas comunes de la tradición humanista civil, que advierte sobre los efectos corrosivos de la riqueza y la comodidad sobre la virtud cívica.

Rousseau entreteje esos tan comunes y antiguos temas de la austeridad como condición para la verdadera virtud con un tema moderno, el de la afirmación de la vida corriente. Cuando educa a Emilio de forma que eventualmente sea capaz de abrirse camino en el mundo, Rousseau desea que ante todo se identifique con Robinson Crusoe. Debe aprender un oficio honrado y de utilidad, Una satisfacción central en su vida será su relación con Sofía, quien se convertirá en su mujer.

Claro que esto encaja más fácilmente en la imagen rousseauniana del individuo restablecido que en su visión de la humanidad recuperada para la naturaleza a través de una forma de gobierno. El humanismo civil no combina fácilmente con la ética de la vida corriente. Pero Rousseau hace cuanto puede para separar los bienes del honor

* J.-J. Rousseau, ibíd. (*N. de la t.*)

y la gloria de su tradicional asociación con un ámbito superior de actividad, distinto del de los cuidados y la continuación de la vida. La comunidad política buena se aglutina por el sentimiento que se desprende del gozo que los humanos disfrutan en compañía mutua, incluso en los contextos más corrientes e íntimos.[13] Para Rousseau no existe el hiato aristotélico o arendtiano entre la vida del ciudadano y la búsqueda de los medios de vida. Por eso para él, contra Aristóteles o Arendt, la actividad real de deliberación no es muy importante; lo que importa es la unidad. En la mejor clase de condición simple, «le bien commun se montre partout avec évidence» («el bien común será evidente por doquier») y no necesita elaborados debates ni deliberaciones. Muchas son las leyes, y cuando se necesitan algunas nuevas,

> *... cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fai que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui.*
>
> ... la necesidad se percibe universalmente. El primero que las propone sólo dice lo que todos ya han sentido, y no se requieren artimañas ni elocuencia para pasar a una ley lo que cada uno ya ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que otros actuarán como él.

La gente más feliz del mundo son los grupos de campesinos que arreglan sus asuntos a la sombra de un roble.

> *Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser le raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère?*
>
> Cuando en el más feliz de los pueblos del mundo* se ve a tropas de campesinos arreglar los asuntos del Estado bajo un roble y conducirse siempre sabiamente, ¿puede uno impedirse despreciar los refinamientos de las demás naciones, que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y misterio?[14]**

* Alusión a los cantones rurales de Suiza. (*N. de la t.*)

** J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, libro IV, cap. 1, Madrid, Alianza, 1980, pág. 106. (*N. de la t.*)

Lo que Rousseau toma prestado del deísmo estándar del siglo XVIII, en particular de la escuela del sentido moral, es suficientemente evidente. El cura saboyano articula una posición cuya línea primordial llega a ser un tópico: del orden de las cosas inferimos la existencia de un Dios bueno. Debe existir una voluntad que mueve la materia,[15] y una inteligencia que la coordina. Nuestra libertad implica la espiritualidad del alma; y la injusticia de los premios y los castigos en este mundo aduce que existe otro futuro, donde éste se enmendará. Al igual que hicieran otros pensadores deístas, identifica la bondad de Dios con la de dicho orden,[16] y sería irrazonable de mandar o esperar que fuera interrumpida por milagros o por cualquier ayuda especial a los humanos en su afán por ser buenos.[17] Incluso encontramos algunos de los conocidos argumentos de Hutcheson contra la teoría extrínseca: en último término la gente ama la virtud llevada por un egoísmo ilustrado. Si fuera así, entonces, ¿por qué admiramos a los grandes antiguos como Catón, quien probablemente no puede hacernos ningún bien?[18]

No obstante, pese a esa continuidad, ha tenido lugar una importante traslación. La tibia garantía de que todos los intereses armonizan entre sí, que por encima de todo hemos de entender que la beneficencia es el mejor camino hacia la felicidad, que el amor a sí mismo y el amor social son una misma cosa, ha sido ahora reemplazada por un profundo sentido de la polaridad entre el bien y el mal, de la degeneración y necesaria transformación de la voluntad humana.

A primera vista esto podría parecer una vuelta a una posición anterior, sustentada por fuentes estoicas y cristianas. Pero también éstas han sido trasladadas a una posición enteramente moderna, puesto que la distinción entre vicio y virtud, entre voluntad buena o depravada, converge ahora con la distinción entre la dependencia de sí mismo y la dependencia de otros. La bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo. Aunque bebe en fuentes antiguas, Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. Esto es lo que ha hecho que sea tan sumamente influyente.

En la tercera parte he descrito cómo la ética del siglo XVIII del seguimiento de la naturaleza representó una interiorización con respecto a la antigua. El designio providencial de la naturaleza asume el

lugar que ocupara el orden jerárquico de la razón como bien constitutivo.[19] Dicho designio se pone de manifiesto en parte a través de nuestros sentimientos y motivaciones. El bien se descubre en parte mediante la instrospección, mediante la consulta de nuestros sentimientos e inclinaciones, y ello contribuyó a producir una revolución filosófica en lo que respecta al lugar del sentimiento en la psicología moral.

Rousseau hace avanzar esta revolución. En cierto modo es la figura crucial que la lleva a su término moderno, sea para bien o para mal. En un teórico del sentido moral como Hutcheson, los sentimientos morales son una importante fuente de comprensión del bien, pero sólo sirven si se combinan con la captación de nuestra situación dentro del orden providencial. Ello permite observar cómo la aprobación instintiva de la benevolencia sirve para producir nuestro propio bien y el bien universal. Parece que la noción de Rousseau acerca de la voz interior de la naturaleza quiere decir algo mucho más contundente. Es cierto que el cura saboyano también depende de la visión del orden providencial. Pero la definición de la conciencia como un sentimiento interior se podría interpretar en un sentido mucho más fuerte. No es sólo que yo tenga, gracias a Dios, sentimientos que concuerdan con lo que a través de otros medios observo que es el bien universal, sino que la voz interior de mis verdaderos sentimientos *define* qué es lo bueno: puesto que el *élan* de la naturaleza en mí «es» el bien, es esto lo que hay que consultar para descubrirlo.

Rousseau no llega nunca a dar el paso decisivo hacia esa posición mucho más subjetivista. Aúna estrechamente su voz interior con el modo tradicional de comprender y reconocer el bien universal. No obstante, fue la crucial figura bisagra porque proporcionó el lenguaje, con inigualable elocuencia, que articularía esa idea radical. Todo lo que se necesitaba era que la voz interior se desprendiera de su yugo y declarara su plena competencia moral. La nueva ética de la naturaleza que surge con el expresivismo romántico da ese paso.

Rousseau ensancha inmensamente el alcance de la voz interior. Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos. «J'aspire au moment —dice el cura saboyano— où, délivré des entraves du corps, je serai *moi* sans contra-

diction, sans partage, et n'aurait besoin que de moi pour être heureux» («Aspiro al momento... en que, liberado de las trabas del cuerpo, yo sea *yo* sin contradicción, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz»).[20]* Ésta es una afirmación bastante sorprendente en una declaración de fe religiosa; y sumamente significativa en un escritor que, en otros aspectos, se coloca en la tradición agustiniana, y cuya autobiografía contiene tantos ecos del obispo de Hipona, comenzando por su título.[21] La fuente de unidad e integridad que Agustín sólo encontraba en Dios, ahora ha de ser descubierta dentro del yo.

Rousseau se encuentra en el punto de partida de gran parte de la cultura contemporánea, de las filosofías de autoexploración y también de los credos que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud. Está en el punto de origen de una transformación de la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía radical. Todas las vertientes parten de él, y ahora exploraré algunas de ellas. Más adelante me centraré en la interioridad. Pero antes observaré la nueva noción de autonomía, y para ello me vuelvo a Kant.

20.2

También Kant se rebela contra el deísmo estándar de acuerdo con la objeción antiniveladora. En su visión, el naturalismo y el utilitarismo de la Ilustración empeoran las cosas. No permiten cabida alguna a la dimensión moral. Para Kant eso significa que no dan cabida a la libertad, puesto que la libertad ha de tener una dimensión moral. No en virtud de una noción menos radical, más restrictiva de la libertad; más bien se trata de que Kant sigue a Rousseau al definir libertad y moralidad esencialmente en términos recíprocos.

La moralidad no se define en términos de un resultado específico cualquiera. La acción moral no va marcada como tal por su resultado, sino por el motivo por el que se emprende. Puesto que no se define en términos de resultados, Kant denomina ese motivo «formal». Lo que la persona moral desea por encima de todo es conformar su acción con la ley moral. Ése es su propósito primordial. Aceptará

* J.-J. Rousseau, *Emilio*, ed. cit., pág. 397. (*N. de la t.*)

cualquier resultado que ella dicte y lo producirá. Pero no se hará por el resultado en sí, sino porque aquí conformar con la ley equivale a eso.[22]

Equivale a la libertad, porque actuar moralmente es actuar de acuerdo con lo que en realidad somos, agentes racionales/morales. La ley de la moralidad, en otras palabras, no se impone desde fuera. Está dictada por la propia naturaleza de la razón. Ser un agente racional es actuar por razones. Por su propia naturaleza las razones son de aplicación general. Algo puede no ser una razón para mí ahora, sin que sea una razón para todos los agentes en una situación significativamente similar. Así pues, el agente verdaderamente racional actúa por principios, razones que se consideran generales en su aplicación. Pero esto es lo que para Kant significa actuar de acuerdo con la ley. La ley moral, como he dicho antes, no se define en términos de resultados específicos. Sólo se define formalmente, por el propio principio de acatar-la-ley. Cuando yo decido actuar de acuerdo con la ley, cuando determino, por ejemplo, que no actuaré si no estoy seguro de que la máxima de mi acción es acatada universalmente, sencillamente vivo según mi auténtica naturaleza como agente racional.

Así, si la decisión de actuar moralmente es la decisión de actuar con el propósito primordial de conformar mi acción con la ley universal, entonces esto equivale a la determinación de actuar de acuerdo con mi auténtica naturaleza como ser racional. Y actuar de acuerdo con las demandas de lo que yo auténticamente soy, de mi razón, es libertad. Por eso para Kant el hecho de actuar siguiendo simplemente los dictados del deseo *de facto* es una especie de heteronomía. Kant transforma la noción humanista de la Ilustración de lo que en verdad emana de nosotros. El hecho de que sea un deseo *de facto* mío, incluso una necesidad fisiológica mía, no hace que se considere como un propósito que emana de mí. Lo que verdaderamente emana de mí, lo que produce la razón y lo que la razón demanda es que se viva de acuerdo con los principios.

Ésta es una definición más radical de la libertad que se rebela contra la naturaleza como lo meramente dado, y demanda que busquemos la libertad en una vida cuya configuración normativa es de alguna forma generada por la actividad racional. Esta idea ha sido una fuerza contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna. Parece ofrecer una perspectiva de pura

autoactividad, en la cual mi acción es determinada, no por lo meramente dado —los hechos de la naturaleza (incluida la naturaleza interior)—, sino primordialmente por mi propio hacer como formulador de la ley racional. Éste es el punto de origen de la vertiente del pensamiento moderno, desarrollado a través de Fichte, Hegel y Marx, que se niega a aceptar lo meramente «positivo», lo que la historia, la tradición o la naturaleza ofrecen como guía para el valor o la acción, e insiste en una generación autónoma de las formas por las que vivimos. La aspiración se dirige primordialmente a la liberación total.

Kant, pues, sigue a Rousseau en su condena del utilitarismo. El control racional-instrumental del mundo al servicio de nuestros deseos y necesidades puede degenerar en el egoísmo organizado, en la capitulación ante las demandas de la naturaleza inferior, «le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe», de que hablara el cura saboyano.

Y exactamente igual que con Rousseau, por mucho que esto pueda parecer una vuelta a una perspectiva ética anterior, es de hecho radicalmente nuevo. Kant ofrece una base firme pero sumamente nueva para la subjetivación o la interiorización de las fuentes morales que inaugura Rousseau. La ley moral es lo que surge desde dentro; y ya no puede definirse por ningún orden externo. Pero tampoco se define por el impulso de la naturaleza en mí, sólo por la naturaleza del razonamiento, por, cabe decir, los procedimientos del razonamiento práctico, que demandan que se actúe por principios generales.

Kant insiste explícitamente en que la moral no puede fundamentarse en la naturaleza, ni en nada que esté fuera de la voluntad racional humana. Es un rechazo total de todas las morales antiguas. No podemos aceptar que el orden cósmico, ni siquiera el orden de los fines en la «naturaleza» humana, determine nuestros objetivos normativos. Esas visiones son heterónomas; implican abdicar nuestra responsabilidad para generar la ley fuera de nosotros. A pesar de algunas semejanzas con el estoicismo antiguo, la teoría de Kant es en realidad una de las formulaciones más directas e inflexibles de la postura moderna.

Y, al igual que con Descartes, en el centro de su idea moral se halla el concepto de la dignidad humana. Los seres racionales poseen una dignidad única. Destacan del fondo de la naturaleza, precisamente porque son libres y autodeterminantes. «Todo en la naturale-

za funciona de acuerdo con leyes. Sólo el ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios.»[23]* En otras palabras, todo lo demás en la naturaleza conforma ciegamente con las leyes. Sólo las criaturas racionales conforman con las leyes que ellas mismas formulan. Esto es algo incomparablemente superior.

Por eso la racionalidad impone obligaciones sobre nosotros. Puesto que poseemos un estatus que es incomparablemente superior a cualquier otro en la naturaleza, estamos obligados a vivir de acuerdo con él. En cierto sentido cabría formular el principio fundamental que sostiene la teoría ética de Kant más o menos como sigue: vivid de acuerdo con lo que en realidad sois, a saber, agentes racionales. Porque es algo superior, la racionalidad exige nuestro respeto y por eso experimentamos los imperativos morales como algo superior a las demandas de la naturaleza. La ley moral exige nuestro respeto (*Achtung*).

«La naturaleza racional —dice Kant— existe como fin en sí misma.»[24]** Es lo único que existe en sí mismo. Todo lo demás en el universo puede ser tratado como simple medio para nuestros fines, independientemente de cuáles sean éstos. Porque todo lo demás no posee un valor incondicional. Su valor es sólo instrumental, en cambio, «... el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales».[25]*** O como añade más adelante: otras cosas tienen un precio, sólo los seres racionales tienen dignidad (*Würde*).[26] En cierto sentido, nuestra obediencia a la ley moral es simplemente el respeto que dicha dignidad nos exige. Las fuentes del bien son interiores.[27]

La deuda de Kant con Agustín es tan obvia como la de Rousseau. Todo depende de la transformación de la voluntad. Por supuesto que el hombre moral puede comprometerse en la misma actividad externa en que esté comprometido el hombre no moral. Kant subra-

* Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa/Austral, 9ª ed., 1990, pág. 80. (*N. de la t.*)

** I. Kant, ed. cit., pág. 104. (*N. de la t.*)

*** I. Kant, ed. cit., pág. 102. (*N. de la t.*)

ya el hecho de que los dos hombres procuran exactamente los mismos resultados. Dos tenderos podrían eludir sisar a sus clientes, no obstante, para uno de ellos esto representa una prudente medida para conservar su negocio, mientras que para el otro representa lo que requiere la ley moral.[28] La persona moral puede llevar una vida externa igual a la de la persona no moral, pero internamente esa vida es transformada por un espíritu diferente. Es animada por un fin diferente.

Así, no hay nada malo respecto a la vida de la razón instrumental, dedicada al control racional. De hecho, Kant evidentemente piensa que ésta es también un aspecto de la racionalidad, y en su obra histórica sostiene que el desarrollo de la razón instrumental, impuesta por la naturaleza a los humanos para su supervivencia, sirve para alentar la racionalidad en un sentido más amplio.[29] El error del naturalismo de la Ilustración es haber interpretado mal el espíritu en que hay que vivir la vida, fin éste fundamental que debiera presidir sobre todo lo demás. Esto no es felicidad, sino racionalidad, moralidad y libertad. El hombre puede en efecto alcanzar un alto nivel de civilización, sin que por ello llegue a ser verdaderamente moral. Aquí Kant concuerda con Rousseau. «Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und Schimmerndes Elend» («Sin embargo, todas las buenas empresas que no están insertas en una actitud mental moralmente buena no son más que una ilusión y miseria aparentemente reluciente»).[30]

Kant se basa, pues, abundantemente en el modelo agustiniano de los dos amores, las dos direcciones de la motivación humana. De hecho, la influencia del pensamiento agustiniano en Kant es a veces abrumadora, a través de sus formulaciones protestantes y pietistas. Kant tenía un profundo sentido de la maldad humana, del estado distorsionado y tortuoso de la naturaleza humana.[31] Habla de la «maldad radical» en la naturaleza humana,[32] algo que sorprendiera y escandalizara a algunos de sus contemporáneos por proceder de un tan prominente defensor de la Ilustración.[33]

Su teoría está hondamente enraizada en la teología cristiana y él mismo se mantuvo siempre como un cristiano creyente. Pero su concepción es radicalmente antropocéntrica. La fuente cercana a dicha transformación de la voluntad no es Dios, sino las demandas del hacer racional que anidan en el ser racional. El hecho de que en última instancia haya sido Dios quien diseñara las cosas de esta forma,

no mitiga, según Kant, el estatus central conferido a la dignidad humana.

Kant fue hombre de la Ilustración. Pero dio a ésta una nueva definición. En la concepción anglo-franco-escocesa, el progreso en ilustración significaba tanto el avance de la razón autorresponsable como el de los ordenamientos que garantizaban la felicidad humana. La definición de la ilustración que ofrece Kant se centra exclusivamente en la primera línea de avance. Su bien conocido ensayo sobre el tema comienza así: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» («La ilustración es la salida del hombre de la inmadurez con la que se ha cargado a sí mismo»). Y unos renglones más abajo, continúa: «*Sapere aude*. Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!» («El lema de la ilustración es por tanto: *¡Sapere aude!* ¡Ten el coraje de usar tu *propia* comprensión!»).[34] La cuestión crucial es el progreso en libertad y responsabilidad moral.

Pero esta nueva definición permite a Kant ofrecer una base clara y explícita para uno de los supuestos centrales en el pensamiento ilustrado, la creencia de que el crecimiento en racionalidad lleva consigo el incremento de benevolencia, que, en cierto modo, libera en nosotros un fondo de benevolencia. Hemos visto que ese supuesto ya está presente en Locke, y también es fuerte, si bien confusa y semitácitamente operativo, en los escritos de los naturalistas. Para estos últimos era difícil concederle un lugar claro y justificado.

En Kant, lo que asume el lugar de la benevolencia universal es algo más cercano al principio de justicia universal, la determinación de actuar sólo por máximas y de considerar a todos los seres racionales como fines en sí mismos. Pero ahora resulta perfectamente claro por qué *ello* fluye inseparablemente del crecimiento de la razón. Es la demanda central de la razón en su uso práctico. Hacerse más racional significa llegar a esa determinación. Aquello que sólo podía ser invocado implícita y semiconscientemente por los naturalistas ilustrados, ahora puede ser central: los seres humanos están dotados de una voluntad universal para la beneficencia o la justicia, que forma parte de su configuración como seres racionales y que libera plenamente su facultad al aceptar la razón autorresponsable. Hay una suerte de variante secularizada del *agapē* implícita en la razón, que necesariamente se hace más fuerte con el desarrollo de la ilustración.

Cierta creencia de esta clase, a veces en una variante cristianizada, a veces en forma radicalmente laica, ha ocupado un lugar importante en la conciencia de los modernos a lo largo de los dos últimos siglos, y ha sustentado la fe que tenemos en nosotros mismos como civilización reformadora, capaz de alcanzar objetivos morales más altos que cualquiera de las épocas anteriores. Los formidables esfuerzos humanitarios de los siglos XIX y XX, los grandes esfuerzos para la reconstrucción política tras las guerras, especialmente el sueño de Woodrow Wilson de un nuevo orden mundial, se nutrieron y sustentaron de ella. Nuestra creciente inhabilidad para asirnos a ella crea en nuestra civilización algo muy parecido a una crisis espiritual.

Esa fe forma parte del legado de la Ilustración, incluso donde ésta carecía de los términos que hubieran permitido darle un sentido. Kant consiguió al menos darle una base clara, si bien frágil, con el concepto del noúmeno agente racional.

Capítulo 21

EL GIRO EXPRESIVISTA

21.1

Kant ofrece una forma de interiorización moderna, es decir, una manera de encontrar el bien en la motivación interna. Otra llega con el haz de nociones que en el siglo XVIII representan la naturaleza como fuente interior. Me refiero a las nociones que surgen con el *Sturm und Drang* alemán, y a partir de ahí se desarrollan a lo largo del período romántico inglés y alemán. Naturalmente Rousseau es el punto de partida, y quizá la primera articulación importante se deba a la obra de Herder; en adelante será adoptada no sólo por los escritores románticos, sino también por Goethe y, de otro modo, por Hegel, y se convierte en una de las vertientes constitutivas de la cultura moderna.

La filosofía de la naturaleza como fuente fue central en la gran conmoción que se produce en el pensamiento y la sensibilidad, y que denominamos «Romanticismo», hasta tal punto que uno tiene la tentación de identificarlas. Sin embargo, como demuestra la mención de Goethe y Hegel, eso sería demasiado simple. Mi pretensión es más bien que la imagen de la naturaleza como fuente fue parte central de la armadura conceptual con la que el Romanticismo se erige y conquista la cultura y la sensibilidad europeas. La palabra cuenta con un desconcertante número de definiciones; y algunos han llegado incluso a poner en duda que existiera un fenómeno unificado, pensando que se trata sólo de un embrollo conceptual encubierto en un término común.[1]

Es cierto que existe una imagen popular del Romanticismo que parece realmente desconectada de toda doctrina sobre la naturaleza. Imagen ésta que percibe dicho movimiento como una revuelta contra la construcción de las normas neoclásicas en el arte, y particularmente en la literatura. Contra el énfasis clásico en el racionalismo, la

tradición y la armonía formal, los románticos afirmaban los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento. Hay mucho de verdad en esta descripción, especialmente si se aplica a la ola del Romanticismo francés en los albores del siglo XIX. En Francia el ascendiente del neoclasicismo siempre fue muy fuerte y fue menester un movimiento revolucionario para desplazarlo.

Si definimos el Romanticismo de esta manera, entonces queda fehacientemente explicada su relación con las filosofías de la naturaleza como fuente. La noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos, fueron los conceptos cruciales que justificaron la revuelta romántica en sus diferentes formas. Fueron indispensables para ella. Por eso tan a menudo Rousseau es su punto de partida. Algunas veces la voz o la pulsión se percibe como algo particular a la propia persona; es la voz del yo propio; y eso quizá fuera más común entre ciertos escritores franceses, como Lamartine o Musset, quienes pretendían que su poesía diera auténtica expresión a sus sentimientos. Algunas veces también se percibe como el impulso de la naturaleza que llevamos en nosotros, como el orden mayor en el que nos encontramos. Tal fue el caso de algunos de los escritores ingleses, Blake, por ejemplo y, de diferente forma, también Wordsworth.[2] Pero la idea fue mucho más elaborada en Alemania. Herder ofrece la imagen de la naturaleza como un gran torrente de resonancia que fluye a través de todas las cosas. «Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet ze Leben» («Contempla toda la naturaleza en su conjunto, advierte la gran analogía de la creación. Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida»). El hombre es la criatura capaz de entender esto y darle expresión. Su llamada como «epítome y mayordomo de la creación» es «dass er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Masse es ihm verwandt ist, werde» («que [el hombre] se convierta en el recipiente sensible de su Dios para todo lo vivo de la creación, según la medida de su relación con él»).[3] Ésta fue la imagen que adoptaron los escritores alemanes de la década de 1790, por ejemplo, Hölderlin, Schelling y Novalis.[4]

Esa filosofía de la naturaleza como fuente parece esencial en el Romanticismo, pero no a la inversa. Porque la filosofía continúa inspirando la visión de los escritores, incluso cuando éstos ya han su-

perado el Romanticismo —definido como el rechazo del orden clásico— con creces. Es el caso de Goethe,[5] por ejemplo, y de Hegel.[6]

Todos esos escritores perciben a los seres humanos situados en un orden natural mayor, a menudo concebido como un orden providencial, con el que deberían armonizar. En este sentido van al unísono con el primer deísmo. Y ciertamente, Shaftesbury fue con frecuencia una fuente importante para los escritores alemanes, como también lo fuera Rousseau. A donde quiero llegar hablando de la naturaleza como fuente interior es a la sutil, pero importante, diferencia con las ideas anteriores, que reside en la noción rousseauniana de que el acceso a dicho orden es primordialmente interior.

El orden providencial deísta enseñaba que la vida humana y sus satisfacciones corrientes eran significativas, de modo que lograrlas para uno mismo, o garantizarlas para los demás, adquirió una gran importancia y era valorado fuertemente por estar avalado por el plan divino. De ello nos percatamos al percibir el orden de las cosas e inferir su origen divino y ello, a su vez, da sentido a nuestros sentimientos morales y los justifica, en caso de que éstos figuren en la teoría (que, recordemos, no figuraban en la variante lockeana).

En las nociones que me propongo considerar el sentido de esa significación les viene dado desde dentro. Lo que nos habla de la importancia de nuestra propia satisfacción natural y de la solidaridad con nuestros semejantes en la suya es un impulso o convicción interior. Es la voz de la naturaleza en nuestro interior.

En lo que se refiere a sus principios externos las doctrinas pueden parecer iguales. Herder, por ejemplo, sostiene opiniones sobre el orden natural como algo creado armoniosa y providencialmente que no estaban muy encontradas con las de —pongamos por caso— Hutcheson. Podría parecer que lo único que ha cambiado ha sido el modo de acceso a la verdad; que el giro es hacia una noción menos intelectual, una noción que no confía tanto en las pruebas de la creación divina a partir del designio, sino que puede fundamentar todo esto en la convicción interior.[7]

Pero evidentemente este cambio en el modo de acceso ya de por sí implica un cierto cambio en la idea de lo que es reconocer la significación providencial de las cosas. Tener una postura moral correcta hacia el orden natural es tener acceso a la voz interior propia. No cabe pensar que sea un mensaje idéntico, igualmente disponible mediante el argumento externo del designio o mediante la intuición in-

terior. Aquí el medio es integral al mensaje: quien no haya entendido internamente la significación de las cosas, quien sólo posea una comprensión fría y externa del mundo como algo providencial, en realidad no ha entendido nada. Cabría pensar sobre este cambio en los siguientes términos: cualquier teología incluye alguna noción sobre cómo podemos entrar en contacto con Dios o con sus designios; un vuelco radical en esta última doctrina representa también una alteración en nuestra comprensión de Dios y la creación.

Ello resulta aún más evidente por el hecho de que la oposición entre la comprensión fría y externa y la captación interior de las cosas fue polémica en lo que a esas teorías concierne. Coinciden con Rousseau al proponer la noción de los dos amores: la voz interior es nuestro modo de acceso, pero es posible perder esa voz, es posible que se ahogue en nosotros. Y lo que podría ahogarla es precisamente la postura desvinculada de la razón calculadora, la visión externa de la naturaleza como un orden simplemente observado. Es evidente la filiación con respecto a previas teorías de la gracia. La naturaleza queda como depósito del bien, del deseo o de la benevolencia inocentes, y del amor al bien. En la postura de desvinculación quedamos desfasados, escindidos de ella; no es posible recuperar el contacto con ella.

En esta postura cabría afirmar, como hace el naturalismo ilustrado, que todas las personas son motivadas de un modo semejante, que todas desean por igual la felicidad, y que lo que importa es cuán ilustrada o desencaminada sea su búsqueda de ella. Pero, de hecho, es necesario transformar la voluntad; y lo único que lo consigue es recuperar el contacto con el impulso de la naturaleza interior. Debemos abrirnos al *élan* de la naturaleza interior como en su día tuvimos que abrirnos a la gracia de Dios en la teoría ortodoxa. Aquí hay más que una analogía: también hay una filiación. Y, de hecho, la teoría de la naturaleza como fuente podría combinarse con una cierta forma de fe cristiana, siguiendo el ejemplo del deísmo, en el que la relación de Dios con nosotros pasa principalmente a través de su orden, como observamos en Rousseau, y más tarde en los románticos alemanes. Así, en el «Himno a la alegría» de Schiller, el gran torrente de vida que fluye a través de la naturaleza, revivificándonos y restableciéndonos en la fraternidad, comienza por enunciarse en una imagen «pagana»: «Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium»; pero luego ese mismo orden presupone al padre amante:

«Über fernem Sternenzelt / Muss ein lieber Vater wohnen»; muy en la línea del deísmo estándar, o incluso del teísmo. El deslizamiento desde la noción ortodoxa hasta la variante secularizada de esta religión de la naturaleza se consigue a través de una serie de etapas intermedias en una ruptura casi imperceptible.

Pero sencillamente ese deslizamiento era ahora posible, incluso fácil. Algunos teóricos suscribían las doctrinas ortodoxas básicas, o al menos las deístas, sobre el mundo como creación providencial. He intentado mostrar cómo, incluso en esos casos, se introduce ya un sutil, pero importante, cambio. Sin embargo, una vez que se acepta que el acceso a la significación de las cosas es interno, que sólo internamente puede ser bien comprendido, es posible soltar calladamente las amarras en formulaciones ortodoxas. Lo primordial es la voz interior o, de acuerdo con otras variantes, el *élan* que fluye a través de la naturaleza y brota, *inter alia*, en la voz interior. La ortodoxia es creíble, para quienes creen en ella, en último término como la mejor interpretación de esa voz o *élan*. En cualquier caso, es la lógica definitiva de una teoría de la naturaleza como fuente interior, incluso si en un primer momento esto no fue nítidamente apreciado.

Entonces, hay que interpretar a Dios como aquello que vemos luchando en la naturaleza y que halla su voz en nuestro interior. El deslizamiento hasta esa suerte de panteísmo es en verdad muy fácil y lo observamos en la generación romántica, en el primer Schelling, por ejemplo, y luego, aunque de otra forma, en Hegel. Pero ese deslizamiento puede ir más allá dejándonos fuera de las formas propiamente cristianas, hasta que lleguemos a una visión como la de Goethe, por ejemplo, o a las visiones que se reflejan en las muy comunes referencias a Spinoza durante el período romántico.

Cabría ir más lejos y en definitiva estar a punto de engrosar las exploraciones del naturalismo que he bosquejado en el capítulo anterior: la significación de las cosas es la que emerge de la naturaleza física y nuestro ser material. Pero en la época en que me centro ahora, cualquier posible convergencia del materialismo con la noción de la naturaleza como fuente está aún muy en el futuro y requerirá, como hemos visto, cierta distensión de la estrecha conexión entre el materialismo y la postura desvinculada.

La filosofía de la naturaleza como fuente, si bien es cierto que sobrepasa el deísmo de Shaftesbury y Hutcheson, obviamente coincide con ellos en su crítica a Locke y a la teoría extrínseca. Coincide

con ellos al otorgarle al sentimiento un lugar central y positivo en la vida moral: a través de nuestros sentimientos alcanzamos las más profundas verdades morales y, de hecho, cósmicas. «Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens» («El corazón es la clave del mundo y de la vida»), dice Novalis. Para Herder todas las pasiones y tentaciones «pueden y deben ser operativas, precisamente en lo que se refiere al conocimiento supremo, porque éste ha brotado de todas ellas y sólo en ellas puede vivir». Wordsworth coincide con Aristóteles al afirmar: «La poesía es la más filosófica de las letras: ... su objeto es la verdad; no la verdad individual o local, sino la verdad general y operativa; no la que se sostiene en el testimonio externo, sino la que la pasión introduce viva en el corazón; una verdad que es su propio testimonio».[8] Ciertamente esta filosofía lleva la centralidad del sentimiento hasta extremos inauditos. Desde esta perspectiva una parte central de la vida buena debe consistir en estar abierto al impulso de la naturaleza, estar en sintonía con ella y no escindido de ella. Pero eso es inseparable de la manera en que se siente, inseparable del hecho de tener alguna clase de sentimientos. En sí mismo esto no es nuevo. Incluso se podría alegar que en realidad lo excepcional son las teorías de la Ilustración por propugnar que la obligación moral reside tan exclusivamente en las acciones, descartando por completo la motivación, como he mostrado en la primera parte. Según Aristóteles, la virtud consistía en la disposición de hacer el bien gustosamente. Según Platón y según la teología cristiana, el amor al Bien o a Dios ocupa el lugar central de la vida buena. El requisito de esta nueva filosofía de estar en sintonía con el impulso de la naturaleza se podría ver como otra demanda de amor: ahora el bien que hay que amar es la naturaleza que habla a través de uno mismo.

No obstante, en la filosofía de la naturaleza como fuente hay algo que no tiene analogía con ninguno de esos precedentes, pues adjudica valor a los sentimientos en sí mismos, por así decirlo. A diferencia de la ética aristotélica, no define como virtuosas ciertas motivaciones en función de las acciones que motivan en nosotros. Se preocupa más directamente por nuestra manera de sentir respecto al mundo y a nuestra vida en general. Esto produce la analogía con el amor al Bien de Platón. Pero, a diferencia de ello, aquí no se requiere el amor hacia algún objeto trascendental, sino más bien una cierta manera de experimentar nuestras vidas, nuestros deseos y satisfacciones co-

rrientes, y el orden natural global en que nos encontramos. Sintonizar con la naturaleza es experimentar esos deseos como algo rico, pleno y significativo: es responder al torrente de vida que fluye en la naturaleza. En realidad es cuestión de tener ciertos *sentimientos*, además de aspirar a ciertas cosas o hacerlas.

La diferencia con Aristóteles es la siguiente: los «sentimientos» que se valoran en la perspectiva aristotélica se definen en función del modo de vida o las acciones que motivan en nosotros, mientras que, en el caso de la naturaleza como fuente, cabría perfectamente afirmar que el modo de vida o de acción se define por los sentimientos. Algunos sentimientos, como la sensación de unicidad con la humanidad, o la respuesta de goce y reverencia ante el espectáculo de la naturaleza agreste, son tan fundamentales, para definir la vida buena, como las acciones, si es que no son más fundamentales que éstas. La vida buena se define inicialmente, al menos en parte, en término de ciertos sentimientos. Por eso el sentimentalismo de finales del siglo XVIII, una vez rebasadas las primeras e influyentes formulaciones de Rousseau, encontró su morada natural en las filosofías de la naturaleza como fuente.

La diferencia en relación con el modelo platónico es que en este último los «sentimientos» se definen por la trascendencia del objeto de amor, el Bien. Cabría pensar que obtenemos la descripción de ese objeto con independencia de los sentimientos, aun cuando el objeto propiamente entendido deba requerir amor y temor reverencial. Sin embargo, conseguimos definir qué es la naturaleza como fuente en el proceso de articular aquello a lo que nos inclina. Si pensamos que la naturaleza es una fuerza, un *élan* que discurre a través del mundo, que surge en nuestros impulsos internos, si dichos impulsos son parte indispensable del acceso a esa fuerza, entonces sólo es posible conocerla articulando qué es aquello a lo que nos empujan dichos impulsos. Y esa articulación, como hemos visto, debe hacerse en parte en función del sentimiento. Así, una vez más, los sentimientos son integrales en la definición más original, no derivada, que tenemos del bien.

La primera diferencia que salta aquí a la vista en relación con el modelo aristotélico origina otro deslizamiento, análogo al distanciamiento de la teología ortodoxa. Si la vida buena se define en parte en términos de ciertos sentimientos, entonces también éste podría soltar amarras y alejarse de los códigos éticos tradicionales. En princi-

pio los sentimientos apropiados se definen en gran medida de acuerdo con la ética de la vida corriente y la benevolencia, fieles a la teoría del sentido moral. La benevolencia y la compasión se perciben como algo natural, de igual manera que los límites tradicionales de la satisfacción sensual fueran percibidos por Rousseau y Herder, por ejemplo. Pero el camino queda abierto para una redefinición. Podría parecer que el contacto renovado con las hondas fuentes en la naturaleza confiere a la vida una cualidad más vibrante e intensa, lo que podría interpretarse en un modo que abandone las consabidas trabas a la satisfacción sensual. En parcial sintonía con el punto de vista del materialismo ilustrado, la sensualidad en sí puede ganar significación. La vida buena termina por consistir en la perfecta fusión de lo sensual y lo espiritual, allí donde se experimentan las satisfacciones sensuales como algo de significación superior.[9] La travesía a lo largo de esta senda nos lleva más allá del período que estoy analizando en este momento. Quizá solamente hemos llegado al final de esa senda en nuestro tiempo, con la «generación de las flores» de la década de 1960.

De manera similar es posible que la fuente que confiere la realzada energía a nuestras vidas se desvincule de la benevolencia y de la solidaridad. Pero eso también sucede más tarde. Es eventualmente articulado, muy memorablemente, por el gran antirromántico, Nietzsche.

Ese deslizamiento, a lo largo de cualquiera de las dos sendas, tiende a disolver la distinción entre lo ético y lo estético. La categoría de lo estético se desarrolla en el siglo XVIII a la par que la nueva comprensión de la belleza natural y artística, menos centrada en la naturaleza del objeto y más en la cualidad de la experiencia evocada. El propio término «estética» apunta a un modo de experiencia. Y ése solió ser el enfoque de varias teorías del siglo que desarrollan, entre otros, el Abbé du Bos, Baumgarten y Kant.[10] Cuando la ética comienza a definirse en términos de sentimientos es más fácil que se fundan las líneas. Tendemos a pensar que es fácil distinguir los objetos o temas éticos de los estéticos. Pero cuando se trata de un asunto de sentimientos, y cuando además los «éticos» han sido redefinidos de modo que se abandonan las virtudes tradicionales de templanza, justicia y beneficencia, entonces parece difícil fijar los límites. Es más, ¿acaso tiene algún sentido fijarlos? Si dejáramos de lado la polémica de Nietzsche contra la «moral» y tratáramos simplemente de

clasificar para nosotros mismos su ideal del superhombre, ¿lo calificaríamos como ético o como estético? ¿No termina esta oposición por ser una falacia?

21.2

Si nuestro acceso a la naturaleza es a través de una voz o impulso interior, entonces sólo mediante la articulación de lo que encontramos dentro de nosotros lograremos conocer plenamente dicha naturaleza. Esto entronca con otro rasgo crucial de la nueva filosofía de la naturaleza, la idea de que su realización, en cada uno de nosotros, es también una forma de expresión. Ésta es la noción que en otro sitio he denominado «expresivismo».[11] Cuando utilizo este término me centro en rasgos particulares de expresión. Expresar algo es manifestarlo en un determinado medio. Expreso mis sentimientos en el rostro; expreso mis pensamientos en las palabras que hablo o escribo. Expreso mi visión de las cosas en alguna obra de arte, quizás en una novela o en una obra de teatro. En todos esos casos tenemos la noción de estar manifestando algo. Y en cada caso, a través de un medio con ciertas propiedades específicas.

Sin embargo, hablar de «manifestar» algo no implica que lo que se revela así estuviera ya plenamente formulado de antemano. Ése podría ser el caso en algunas ocasiones, como cuando finalmente revelo los sentimientos que he formulado en palabras para mí mismo desde hace mucho tiempo. Pero en el caso de la novela o de la obra de teatro, la expresión implica también una formulación de lo que tengo que decir. Tomo algo, una visión, un sentido de las cosas que está sólo incoado o parcialmente formado, y le doy una forma concreta. En esta clase de situación es difícil distinguir nítidamente entre el medio y el «mensaje». En lo que se refiere a las obras de arte en seguida nos damos cuenta de que el estar en el medio en que están es integral para ellas. Incluso cuando es evidente que dicen algo, sentimos que es imposible traducir plenamente ese algo en otra forma. Richard Strauss escribió un poema sinfónico, *Also Sprach Zarathrustra* (*Así habló Zaratustra*); pero, aun cuando hubiera sido su intención, es evidente que no pudo ser una traducción adecuada de la obra de Nietzsche a otro medio; no de la manera que «ne pas fumer» traduce adecuadamente al francés la prohibición «no smoking».

Y así, para esa clase de objeto expresivo, pensamos que su «creación» no se limita a manifestar, sino que también es un hacer, un ocasionar que algo sea. Esta noción de expresión es moderna. Brota a la par que la comprensión de la vida humana que estoy tratando de formular. De hecho, es un aspecto de ella. La utilizo sólo porque generalmente se reconoce mejor en este campo de las obras artísticas.

Mi pretensión es que la idea de la naturaleza como fuente intrínseca está de acuerdo con la visión expresiva de la vida humana. Realizar mi naturaleza significa abrazar el *élan*, la voz o el impulso interior. Y ello hace que lo que estaba oculto se manifieste, tanto para mí como para los demás. Pero esa manifestación también contribuye a definir lo que hay que realizar. La dirección de dicho *élan* no está clara —ni podría estarlo— antes de dicha manifestación. Al realizar mi naturaleza, debo definirla, en el sentido de que tengo que darle alguna formulación; pero esto también es una definición en un sentido más fuerte: estoy realizando esta formulación y con ello estoy dándole a mi vida una configuración definitiva. Se considera que una vida humana manifiesta un potencial, que es también configurado por esa manifestación; no se trata sólo de copiar un modelo externo o de llevar a cabo una formulación ya determinada.

Esta concepción refleja que vuelven a estar vigentes los modelos de crecimiento biológico, contra los mecanicistas de asociación, para explicar el desarrollo mental humano; modelos que Herder articuló tan bien y eficazmente en el decurso de este período. Es obvio que debe mucho a la idea aristotélica de que la naturaleza realiza su potencial. Pero lo diferencia una importante peculiaridad. Allí donde Aristóteles hablara de que la naturaleza de una cosa tiende hacia su forma completa, Herder percibe el crecimiento como manifestación de una energía interior (habla de «Kräfte»), que lucha por realizarse externamente. Ahora la naturaleza está dentro. De hecho, aquí los conceptos aristotélicos se han entretejido con la noción moderna de expresión como articulación, que manifiesta y define al mismo tiempo. Ello va estrechamente ligado a la idea de un yo, de un sujeto. Lo que se realiza ya no es una «Forma» o «naturaleza» impersonal, sino un ser capaz de articularse a sí mismo. Leibniz fue una fuente importante del expresivismo. Su noción de mónada produjo ya la conexión entre la idea aristotélica de la naturaleza y un algo particular semejante a un sujeto. La mónada es un proto-yo.

El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. Por supuesto, la noción de la diferencia individual no es nueva. Nada es más evidente, ni más banal. Lo nuevo es que ésta realmente marca la diferencia respecto a cómo estamos llamados a vivir. Las diferencias no son simples variaciones sin importancia dentro de una misma naturaleza humana básica; ni tampoco las diferencias morales entre individuos buenos o malos. Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; imponen a cada uno de nosotros la obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad.

Herder formula la idea con una imagen contundente: «Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander» («Cada ser humano tiene su propia medida, como si fuera un acuerdo peculiar a él de todos sus sentimientos entre sí»).[12] Cada persona será medida por una vara diferente, una propiamente suya.

En la tradición es posible observar las ideas que prepararon el camino para ello: por ejemplo, la noción cristiana de la variedad de dones correlativa a la variedad de vocaciones, que vemos expresada en san Pablo, y que luego hacen suya los puritanos. Ahí se plantea la noción de que la vida buena para uno no es lo mismo que para otro; cada uno cuenta con su propia llamada, y no debería intercambiarla con otro. Si yo te siguiera a ti, podría traicionar mi llamada, aun cuando tú fueras fiel a la tuya. Lo que se añade a finales del siglo XVIII es la noción de que cada ser humano tiene una «medida» original e irrepetible. Todos estamos llamados a vivir según nuestra propia originalidad.

Esa individuación radical se vio obviamente facilitada por el expresivismo y la noción de la naturaleza como fuente. No es posible conocer plenamente a qué nos llama la voz de la naturaleza fuera de nuestra articulación/definición de ella o antes de esta articulación/definición. Sólo es posible realizar nuestra más honda naturaleza una vez que lo hemos hecho. Pero si eso es cierto para los seres humanos en general, ¿por qué no lo ha de ser para cada ser humano en particular? Al igual que las manifestaciones del gran torrente de vida en el resto de la naturaleza no pueden ser las mismas que su realización en la vida humana, así su realización en ti puede ser diferente de

su realización en mí. Si la naturaleza es una fuente intrínseca, entonces cada uno de nosotros ha de seguir lo que está dentro; y puede ser que ello no tenga precedente. No deberíamos confiar en encontrar nuestros modelos fuera de nosotros mismos.

Ésta ha sido una idea sumamente influyente. La individuación expresiva se ha convertido en una de las piedras angulares de la cultura moderna. Hasta tal punto que apenas si lo notamos, y nos resulta difícil aceptar que sea una idea tan reciente en la historia humana, y que haya sido incomprensible en tiempos más remotos. Además, esa noción de originalidad como vocación no es sólo válida entre individuos. Herder la utiliza también para formular una noción de cultura nacional. Diferentes *Völker* tienen su propia manera de ser humanos, y no deberían traicionarla por imitar a otros. (En particular, los alemanes no deberían imitar a los franceses; aunque ello no fue óbice para que Herder fuera también uno de los primeros, además de apasionado, anticolonialistas.) Ésta es una de las ideas originarias del nacionalismo moderno.

La idea expresiva de la vida humana naturalmente acompañó a una nueva comprensión del arte. Si la expresión define en un doble sentido, es decir, formula y configura, entonces la más importante de las actividades humanas participará de esa naturaleza. La actividad por la cual los seres humanos realizan su naturaleza también definirá en ese doble sentido.

El arte viene a llenar este nicho. En una civilización como la nuestra, moldeada por concepciones expresivistas, el arte se ha situado en un lugar central de la vida espiritual reemplazando en algunos aspectos a la religión. La reverencia que sentimos ante la originalidad y la creatividad artísticas coloca el arte al borde de lo sobrenatural, y refleja el lugar crucial que ocupa la creación/expresión en la comprensión que tenemos de la vida humana.

No obstante, el arte, al ser hecho así central, también es reinterpretado. Si definirme a mí mismo es lograr la plena definición de lo que antes estaba determinado de un modo imperfecto, si el vehículo paradigmático para lograr esto es la creación artística, entonces el arte ya no puede definirse en términos tradicionales. Tradicionalmente el arte se había comprendido como mimesis. El arte imita la realidad. Esto, desde luego, dejaba sin respuesta muchas cuestiones cruciales, en particular, la cuestión de qué clase y qué plano de realidad se imitaba. ¿Era acaso la realidad empírica de nuestro entorno?

¿O la realidad superior de las Formas? ¿Y qué relación existía entre ellas? Pero en la nueva comprensión el arte no es imitación sino expresión, en el sentido aquí formulado. Manifiesta, al mismo tiempo que advierte, algo y lo completa.

Éste es el giro que tan bien describió M. H. Abrams en *The Mirror and the Lamp*.[13] El paso desde la mimesis a la expresión ya estaba en camino mucho antes del período romántico, de hecho, lo estuvo a lo largo de todo el siglo XVIII. Se nutrió de un puñado de cosas: en parte, la nueva valoración del sentimiento dio mayor significación a su expresión; en parte, también las nuevas concepciones de los orígenes del lenguaje y la cultura en el grito expresivista prestaron color a la idea de que la primer habla fue poética, de que los primeros pueblos hablaban en tropos porque hablaban con el corazón y la expresión natural del sentimiento es la poesía. Esto combina fácilmente con el sentimiento primitivista de que la poesía primera, la más primitiva, es también la más pura. La admiración hacia la primera poesía, áspera, no adulterada, intensamente expresiva creció en la segunda mitad del siglo XVIII y volcó a la gente hacia la poesía popular (Herder desempeñó un papel particularmente importante en ello), así como hacia Homero, la Biblia hebrea e incluso un escritor absolutamente inventado como «Osián». En la década de 1770 escritores influyentes en estética, como sir William Jones y J. G. Sulzer, se atreven a declarar que la teoría aristotélica de la mimesis es errónea en lo que a la poesía concierne.[14] No obstante, fue necesario algo más para producir la concepción de arte de la época romántica, y ello fue lo que vengo denominando la idea de la naturaleza como fuente. Esta idea supera la doctrina de que la poesía es primordialmente una expresión del sentimiento; la asume en una revolución de las ideas morales que confiere una significación extraordinaria a dicha expresión. Ahora es aquello que realiza y completa lo que somos como seres humanos, aquello que nos rescata del débil asidero de la razón desvinculada. Esta revolución no sólo extiende la interpretación expresiva más allá de la poesía (y desde luego también la música, donde siempre tuvo una base) al arte en general, sino que también le concede un nuevo y exaltado estatus en la vida humana. La teoría expresiva del arte recibe una significación crucialmente humana, e incluso cósmica, al ser asumida por la concepción expresivista de la humanidad y la naturaleza.

Se introduce una dimensión cósmica llegando hasta el extremo de percibir la fuente no sólo como la naturaleza en nosotros, sino liga-

da al gran torrente de vida o del ser, como hicieran la mayoría de los grandes escritores románticos de la época. El tema del artista como creador, que venía desarrollándose desde el Renacimiento, se plantea ahora con una nueva intensidad. El artista no imita tanto la naturaleza como al autor de la naturaleza. El artista no crea imitando algo fenomenológicamente preexistente. Por analogía, ahora la obra de arte no manifiesta tanto algo visible que la supera, sino que se constituye a sí misma en el lugar en que se da dicha manifestación. Shelley se inspira en el lenguaje de los neoplatónicos del Renacimiento cuando dice que la poesía es «la creación de acciones conformes con las inmutables formas de la naturaleza humana... Nos hace habitantes de un mundo... Recrea de nuevo el universo después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».[15] Aquí también la creación es manifestación, o transfiguración. Y Wordsworth indica algo parecido cuando habla de

How exquisitely the individual Mind
... to the external World
is fitted: —and how exquisitely too
...
The external World is fitted to the Mind;
And the creation (by no lower name
Can it be called) which they with blended might
Accomplish

Cuán exquisitamente se adapta la mente individual
... al mundo externo:
y cuán exquisitamente también
...
el mundo externo se adapta a la mente;
y la creación (no puede dársele
un nombre inferior) que uniendo sus fuerzas
realizan.[16]

Herder lo expresa sin rodeos: «El artista se ha convertido en un Dios creador».[17] Quizá la imagen del artista romántico que mejor capta la mezcla de hacedor y revelador sea la del adivino o el vidente. A través del arte se manifiesta lo que esconde y no está revelado en la naturaleza. «Jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen» («Todo

artista es un mediador para los demás»).[18] Para Shelley, el poeta «quita el velo de familiaridad que cubre el mundo, y deja al descubierto la desnuda belleza durmiente que es el espíritu de sus formas».[19] Como mediador entre la realidad espiritual y los humanos, el artista se asemeja a un sacerdote, como observa Schleiermacher,

> *... ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn [Gott] denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, er stellet ihnen das Himmlische und Ewige dar als ein Gegenstand des Genusses und der Vereinigung.*
>
> ... un verdadero sacerdote del Altísimo que lo [a Dios] acerca más a quienes sólo acostumbran entender lo finito y baladí; les presenta lo celestial y eterno como objeto de placer y unidad.[20]

Pero como he sostenido antes, esa revelación no implicaba únicamente copiar lo ya formulado; la manifestación requería articulación. Por eso los escritores de este período otorgan un lugar tan central a la imaginación creativa. Es en el siglo XVIII cuando surge la distinción entre la imaginación meramente reproductiva, que simplemente devuelve a la mente lo ya experimentado, quizá combinado en formas novedosas, por un lado, y la imaginación creativa que produce algo nuevo y sin precedentes, por otro. Esta distinción adquiere una importancia vital en el período romántico. Coleridge la formula en su célebre contraste entre la «fantasía» (que sólo reproduce) y la imaginación propiamente dicha.

> La *imaginación* primigenia, mantengo, es la fuerza viva y el principal agente de toda percepción humana, y como una repetición en la mente finita del eterno acto de creación en el infinito *yo soy*.[21]

La imaginación creativa es la fuerza que hemos de atribuirnos una vez que percibimos el arte como expresión y no como simple mimesis. Manifestar la realidad implica la creación de nuevas formas que articularán una visión incoada, no simplemente la reproducción de formas que ya estaban ahí. Por eso el período romántico desarrolló su particular concepto del símbolo. El símbolo, a diferencia de la alegoría, proporciona la forma de lenguaje en la que algo, que de otra forma supera nuestro alcance, puede hacerse visible. Allí donde el término alegórico señala una realidad a la que también podemos

referirnos directamente, el símbolo permite que lo que está expresado en esa realidad penetre en nuestro mundo. Es el lugar para una manifestación de aquello que de otra forma permanecería invisible. Tal como lo expresa A. W. Schlegel: «Wie kann nun das Unendliche auf die Oberfläche zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen» («¿Cómo hacer entonces que el infinito se manifieste en la superficie? Sólo simbólicamente, en pinturas y signos»).[22] Y Coleridge hace suya la misma idea. Define el símbolo «caracterizado por la translucidez de lo especial en lo individual... sobre todo por la translucidez de lo eterno a través de lo temporal y en ello».[23] No puede ser separado de lo que revela, como un signo externo puede ser separado de su referente. «Tiene siempre rasgos de la realidad que hace inteligible; y aunque enuncia el todo permanece como parte viva de la unidad que representa.»[24] O, de otro modo, el símbolo perfecto «vive dentro de aquello a lo que simboliza y se asemeja, como el cristal vive en la luz que transmite y es transparente como la propia luz».[25]

Éste es el concepto de símbolo que subyace en el ideal de la completa interpenetración de materia y forma en la obra de arte. La imagen de translucidez que ofrece Coleridge hace comprensible dicha conexión. En una obra de arte perfecta, la «materia» —el lenguaje de un poema o el material de una escultura— debería estar totalmente asumida en la manifestación; y, recíprocamente, lo que se manifiesta debería hacerse asequible sólo en el símbolo, y no como algo que simplemente se señala como objeto independiente cuya naturaleza se podría definir en algún otro medio. Una de las fuentes para esta concepción del símbolo perfecto fue la tercera crítica de Kant y su noción del objeto estético que manifiesta un orden para el cual no es posible encontrar un concepto adecuado. Esa idea influyó profundamente en Schiller y, a través de él, en la estética de toda una generación.[26]

Uno siente la tentación de considerar la nueva comprensión del arte como si surgiera para llenar su nicho dentro de la nueva concepción expresivista de la vida humana. No obstante, concurrieron otros cambios. En particular, el progresivo desvanecimiento de una noción creíble del orden cósmico, cuya naturaleza se pudiera especificar y entender independientemente de la realización/manifestación del torrente de la naturaleza en la vida humana. El viejo orden fundamentado en el logos óntico ya no era aceptable. Incluso el más re-

ciente orden de designios engranados del siglo XVIII se hacía más difícil de sostener. Y ello debido en parte a los factores ya mencionados en el capítulo anterior: la pujanza de la objeción antipanglossiana; el surgimiento de las nociones materialistas; los nuevos descubrimientos científicos que colocaban el universo en una escala temporal de cambios cataclísmicos, que empequeñecían las anteriores imágenes, más agradables, de armonía.

Pero también había razones particulares de las perspectivas románticas y expresivistas. La idea del universo como engranaje estaba estrechamente vinculada a la noción de la armonía de designios premorales que formara parte de la imagen de las cosas en la Ilustración humanista; y ésta iba haciéndose paulatinamente menos aceptable entre quienes se percataron de la insuficiencia de esa clase de humanismo. Al orden engranado lo reemplaza la noción romántica de un designio o vida que discurre a través de la naturaleza.

En cierta forma el desarrollo de la idea romántica parte del orden deísta de naturalezas armonizadas. En el capítulo 16 vimos que Pope expresó poéticamente como amor esta concordancia y armonía de fines.[27] Y con ello Pope muestra las raíces de esta perspectiva, a través de Shaftesbury, remontándose hasta Ficino y el platonismo florentino, raíces estas que fueran también las de la visión romántica de la naturaleza. Pero para Pope el amor anuda un orden cuyo principio de coherencia ya es suficientemente evidente para la razón desapasionada. Es en el círculo de la naturaleza donde cada cosa es de provecho para otra («contempla mortecinos vegetales sustentando la vida»).[28] El orden romántico, en contraste con ello, no se organiza en torno a principios que puedan ser captados por la razón desvinculada. Su principio del orden no es asequible exotéricamente. Al contrario, es un enigma, y sólo es posible entenderlo plenamente participando en él. El amor es de tal modo que es preciso estar iniciado en él para poder percibirlo. La antigua idea de una armonía entre naturalezas racionalmente evidente, da paso a una nueva, la de un torrente de amor o vida, que es cercano a nosotros y, al mismo tiempo, confunde al entendimiento. «Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott» («Tan cerca / y tan difícil de entender, el Dios»).[29]

Pero si el orden de las cosas no está ahí exotéricamente para ser imitado por el arte, entonces debe ser explorado y manifestado mediante el desarrollo de un nuevo lenguaje, que puede poner de ma-

nifiesto algo que en un primer momento era esotérico y no plenamente percibido.

Earl Wasserman ha mostrado cómo la decadencia del antiguo orden con su establecido trasfondo de significados hizo necesario que los románticos desarrollaran un nuevo lenguaje poético. Pope, por ejemplo, en su *Windsor Forest*, pudo inspirarse en las nociones inmemorables del orden de la naturaleza como fuente comúnmente asequible de imágenes poéticas. Para Shelley ya no es asequible ese recurso; el poeta tiene que articular su propio mundo de referencias, y hacerlas creíbles.

> Hasta finales del siglo XVIII existió la suficiente homogeneidad intelectual entre los hombres que permitía compartir ciertos supuestos... En varios grados... los hombres aceptaron... la interpretación cristiana de la historia, el sacramentalismo de la naturaleza, la gran cadena del ser, la analogía de los varios planos de la creación, la concepción del hombre como microcosmos... Ésas fueron sintaxis cósmicas de dominio público; y el poeta podía permitirse pensar que su arte era una imitación de la «naturaleza», puesto que esos patrones eran lo que él quería decir con «naturaleza».
>
> En el siglo XIX esas imágenes mundiales ya habían abandonado las conciencias... El vuelco desde una concepción de poesía mimética a otra creativa no se limita a un fenómeno crítico o filosófico... Ahora... se requería del poeta el adicional acto de formulación... El poema moderno debe formular dentro de su propio seno su particular sintaxis cósmica, y configurar la realidad poética autónoma que permite la sintaxis cósmica: la «naturaleza», que una vez precediera al poema y fuera asequible por imitación, ahora comparte con el poema un origen común en la creatividad del poeta.[30]

El poeta romántico tiene que articular una visión original del cosmos. Cuando Wordsworth y Hölderlin describen el mundo natural que nos rodea, en *The Prelude*, *Der Rhein*, o *Heimkunft. An die Verwandten* (*El preludio*, *El Rin*, o *Retomo al país*, *a los míos*), ya no barajan la gama de referencias establecidas que aún barajara Pope en su *Windsor Forest*. A través de la naturaleza nos hacen conscientes de algo para lo que todavía no existían palabras apropiadas.[31] Los propios poemas encuentran las palabras. En ese «lenguaje más sutil» —tomo prestado el término de Shelley— se está definiendo algo y algo está siendo creado, a la vez que manifestado. Comienza una nueva época en la historia de la literatura.

Y algo parecido ocurre en la pintura de principios del siglo XIX. Caspar David Friedrich, por ejemplo, se distancia de la iconografía tradicional; va en busca de un simbolismo en la naturaleza que no se fundamenta en convenciones establecidas. Ansía permitir que «las formas de la naturaleza hablen directamente, su energía liberada por su ordenamiento dentro de la obra de arte».[32] Friedrich va también en busca de un lenguaje más sutil; trata de decir algo para lo cual no existen términos adecuados y cuyo significado habrá de encontrarse en su obra y no en un léxico de referencias preexistente.[33] Se fundamenta en el sentido, aún en vigor a finales del siglo XVIII, de afinidad entre los sentimientos y las escenas naturales, pero más con el propósito de articular que por una reacción subjetiva. «El sentimiento nunca puede ser contrario a la naturaleza, es siempre coherente con la naturaleza.»[34]

21.3

Me he centrado en la observación de las dos respuestas que se dieron a las carencias del naturalismo ilustrado: la teoría de la autonomía en Kant y el difuso movimiento intelectual que termina por percibir la naturaleza como fuente. Las dos reaccionan ante lo que parece la ausencia de una dimensión moral apropiada en el deísmo estándar y en el naturalismo. Pero reaccionan de modos diferentes, incompatibles.

Kant quiere recuperar la integridad de la moral cuya motivación percibe de un modo completamente diferente. Ser movido por ésta es libertad, pero también implica una ruptura radical con la naturaleza, la desvinculación en un sentido más radical que el que vislumbrara el naturalismo ilustrado. La comprensión de la naturaleza como fuente emprende un camino diferente. Se supone que también rescatará la dimensión moral, pero ahora la descubrirá en el *élan* de esa misma naturaleza de la que nos hemos escindido. Las dos discurren por cauces incompatibles: la división kantiana entre naturaleza y razón parece la negación de la naturaleza como fuente, tanto como en la noción básica de la Ilustración; y, a los ojos de un kantiano, la exaltación de la naturaleza como fuente parece tan heterónoma como el utilitarismo. Sin embargo, existe una profunda afinidad entre las dos y se plantea la necesidad de intentar combinarlas. En el

propio Kant se advierten señales de ello. Su tercera crítica es tanto una respuesta a la creciente estética de la expresión como una importante obra primigenia para su desarrollo. Y ese deseo se generaliza en la década de 1790: hay que reconciliar la autonomía con la unidad con la naturaleza, hay que unir a Kant con Spinoza; éstas eran las consignas. El joven Schelling, por ejemplo, percibe su tarea en esos términos. Quiero detenerme brevemente en ambas: la oposición y la aspiración a la unidad.

Las dos son reacciones a las insuficiencias del deísmo y el naturalismo básicos de la Ilustración. Lo que ambas parecen tener en común es que tanto una como otra carecen de una dimensión moral apropiada, como he dicho antes. Esto se podría describir hoy de una forma que ha ganado popularidad, diciendo que eran «unidimensionales».[35] Pero eso no significa necesariamente que existieran diferencias en lo concerniente a las cuestiones morales sustantivas o a las opciones políticas. Tanto kantianos como utilitaristas tienden a posturas liberales y creen en la política humanitaria y liberal, al igual que muchos de los que se adhirieron a la visión de la naturaleza como fuente. Entre los románticos había un ala reaccionaria, e importantes cuestiones concernientes a la naturaleza de la libertad —si debía verse «negativa» o «positivamente»— separaban a los seguidores de Rousseau de los de Hobbes, Locke y Bentham. Estas discrepancias políticas se fundamentan en diferencias metafisicas, pero no iban implicadas en ellas. En Humboldt puede observarse una enérgica defensa de la libertad individual desde un punto de vista expresivista.[36] Y el positivismo comteano constituyó una enorme fuente de pensamiento reaccionario en el siglo XIX.

Suponer que la noción estándar de la Ilustración es unidimensional es considerar que ésta no deja lugar para lo que hace que la vida sea significativa. La vida humana parece un asunto de simple satisfacción-del-deseo, pero, al parecer, se olvida la verdadera base para la fuerte valoración, el hecho de que existan deseos o metas intrínsecamente *merecedores* de ser satisfechos. El naturalismo es especialmente vulnerable porque intenta subvertir explícitamente las distinciones tradicionales que han fundamentado previas formas de fuerte valoración. Como he argüido en el capítulo anterior, descansa sensiblemente en el reconocimiento implícito de la significación de la vida humana, aunque mantiene serias reticencias ante una articulación abierta de dicha significación.

En la estela de ese naturalismo moderno, y de su supuesto desprestigio de las bases tradicionales de fuerte valoración, se ha convertido en lugar común preguntarse si en efecto existe tal base. Parece pertinente preguntar si la propia noción de que ciertas satisfacciones humanas posean una significación especial no es en sí misma una cómoda ficción, una proyección de nuestros sentimientos en la realidad, tanto si surge de una conjetura filosófica imparcial como de una cuestión de angustia existencial. Y, sin embargo, la ética de la Ilustración demanda alguna noción de significación.

La idea kantiana encuentra su segunda dimensión en la noción de la autonomía radical de los agentes racionales. La vida de la simple satisfacción-del-deseo no es sólo roma, también es heterónoma. Esta crítica ha sido punto de origen de un haz de teorías que han definido la dignidad humana en función de la libertad. La vida plenamente significativa es la que uno escoge por sí mismo.

Las ideas expresivistas encuentran su segunda dimensión en la naturaleza como fuente. La vida de la razón instrumental carece de la fuerza, de la hondura, el brío y el gozo que aporta el estar vinculado al *élan* de la naturaleza. Pero hay algo peor: no sólo carece de todo eso; la postura instrumental hacia la naturaleza constituye una barrera para la posibilidad de lograrlo.

La postura instrumental implica la objetivación de la naturaleza, lo que, como he descrito antes, significa percibirla como orden neutro de las cosas. O sea, ningún hecho concerniente a cómo se insertan las cosas en ese orden equivale a una consideración por sí mismo en favor de una definición de la vida buena o de otra, sino sólo, y si acaso, en combinación con alguna premisa de valor extraída de algún otro lugar. Al objetivar o neutralizar algo, declaramos nuestra separación de ello, nuestra independencia moral. El naturalismo neutraliza la naturaleza, tanto la de fuera como la de dentro de nosotros mismos.

Esa postura de separación es la que nos bloquea. Impide que nos abramos al *élan* de la naturaleza, la de dentro y la de fuera. Una de las grandes objeciones contra la desvinculación de la Ilustración era que creaba barreras y divisiones: entre los humanos y la naturaleza;[37] y quizás aún más gravemente dentro de los humanos; y, además, como consecuencia añadida, entre humano y humano. Parece que esto último se deriva de las afinidades atomistas del naturalismo, y también del hecho de que la postura puramente instrumental hacia

las cosas no permite unidad más profunda en la sociedad que la de compartir ciertos instrumentos comunes.

Y así, entre las grandes aspiraciones que nos llegan de la era romántica están las que tienden hacia la reunificación: devolvernos al contacto con la naturaleza cicatrizando las divisiones entre la razón y la sensibilidad, superando las divisiones entre la gente y creando una comunidad. Esas aspiraciones siguen vivas: aunque las religiones románticas de la naturaleza se hayan desvanecido, la idea de que debemos estar abiertos a la naturaleza interior y exterior conserva aún toda su pujanza. La batalla entre la razón instrumental y esta comprensión de la naturaleza todavía hace furor en las controversias sobre la política ecológica. Tras los particulares temas relacionados con los peligros de la contaminación o el agotamiento de los recursos, esas dos perspectivas espirituales siguen enfrentadas. Una percibe la dignidad del hombre en el hecho de que éste asuma el control de un universo objetivado mediante la razón instrumental. Si existen problemas derivados de la contaminación o los límites ecológicos, esos problemas se resolverán por medios técnicos, por una utilización mejor, y de mucho más alcance, de la razón instrumental.

La otra percibe que esta postura hacia la naturaleza denota la obtusa negación de nuestro lugar en las cosas. Es preciso reconocer que formamos parte de un orden más extenso de seres vivos, en el sentido de que de ahí brota nuestra vida y de ahí se sustenta. Reconocer este hecho implica admitir una cierta lealtad hacia ese orden más extenso. La noción se concreta en que, compartir con otras criaturas un sistema de vida mutuamente sostenido, crea vínculos: una especie de solidaridad que existe ahí, en el proceso de vida. Estar en sintonía con la vida es admitir esa solidaridad. Pero esto es incompatible con la adopción de una postura puramente instrumental hacia este contexto ecológico.

O, formulando el argumento en dirección contraria, adoptar una postura instrumental es negar la necesidad de dicha sintonía. Es una especie de separación, una declaración apriorística de nuestra independencia moral, de nuestra autosuficiencia.

La batalla entre esas perspectivas espirituales, que da comienzo en el siglo XVIII, sigue en pie, pese al hecho de que las doctrinas románticas sobre el torrente de vida, o el Todo de la naturaleza, se hayan desvanecido casi por completo. Del mismo modo que el humanismo ilustrado apenas existe ya en su forma deísta, pero sobrevive

en el naturalismo, así la idea de la naturaleza como fuente ya no se refiere a un Dios o espíritu cósmico en el mundo, pero la exigencia de estar abiertos o en armonía con la naturaleza dentro y fuera de nosotros, sigue aún muy viva. Por supuesto que la pérdida de la creencia en un espíritu de la naturaleza ha sido ocasión de crisis y duda, pero la comprensión de la naturaleza como fuente sobrevive todavía, aun cuando lo que subyazca en ella sea incierto y problemático.

Esta disputa entre las dos perspectivas espirituales está profundamente incrustada en los conflictos internos de las sociedades capitalistas, industrialmente avanzadas. La razón instrumental desempeña un papel tan decisivo en sus instituciones y prácticas, que cualquier cosa que altere la confianza que se ha puesto en ella como postura espiritual causa también un gran malestar en las sociedades contemporáneas avanzadas. Hay una relación causal circular entre otras crisis y dificultades del capitalismo y ese malestar espiritual, que he intentado esbozar en otro trabajo.[38]

Aquí he estado desarrollando con cierta extensión la crítica expresivista al naturalismo ilustrado. Sin embargo, de esta explicación puede inferirse que el expresivismo también entrará en conflicto con la crítica kantiana. También podría acusársele de escindirnos de la naturaleza, tanto la exterior como la interior. De hecho, parece que esas dos acusaciones se dirigen, incluso con más intensidad, a la noción kantiana que demarca una separación y oposición tan aguda entre la libertad y la naturaleza. Y, de hecho, ello le valió a Kant severas críticas en el decurso del período romántico.

Pero tan notable como esto es el intento de combinar de alguna manera las dos críticas. Y existen buenas razones para hacerlo que ahondan en la raíz de cada una de ellas. No es sólo que ambas partan del mismo punto: la superficialidad de la Ilustración estándar, sino que también existen importantes afinidades entre ellas. Ambas son interiorizaciones. Ambas intentan situar las fuentes internamente. Ambas muestran su herencia rousseauniana y hacen de la libertad un bien central. Y por hacerlo, ambas terminan por ser recíprocamente vulnerables a la crítica.

Precisamente porque se trata de una teoría de la libertad, a la filosofía moral kantiana le resulta difícil obviar la crítica de que el agente racional no sea la persona completa. Ello no llevó a Kant a alterar su definición de autonomía, pero sí a darse cuenta de que la condición de oposición polar entre razón y naturaleza distaba de ser

óptima; que las demandas de la moral y la libertad señalan hacia una realización en la cual la naturaleza y la razón estarían aliadas de nuevo. Esa condición se define en el *summum bonum* de la segunda crítica, por ejemplo, allí donde la virtud y la felicidad terminan por coordinarse.[39] Y a una reunificación de otra clase se apunta en las líneas de la «Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte» («Comienzo conjetural de la historia del hombre») donde, tras hablar de la contienda que ahora presenciamos entre la cultura y la naturaleza, Kant habla de un futuro en el que «vollkommene Kunst wieder Nature wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist» («el arte perfeccionado se hace de nuevo naturaleza; lo cual es el objetivo final del destino moral de la raza humana»).[40]

Y sin embargo, también porque ésta es una teoría de la libertad, la noción de la naturaleza como fuente no puede obviar el hecho de que el simple sumirse en unidad con la naturaleza sería una negación de la autonomía humana. Por eso los grandes pensadores que surgen de la vertiente expresivista en este período procuran aunar la autonomía radical con la unidad expresiva, como observamos en Schiller, Hölderlin y Hegel, por ejemplo.

De ahí parte la noción de que la brecha entre razón y naturaleza era necesaria, de que el hombre se vio obligado a hacerla para poder así desarrollar sus facultades de razón y abstracción. Schiller lo declara en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*,[41] y también Hölderlin en su *Hiperión*.[42] La creencia era que el destino humano consistía en volver a la naturaleza en un plano superior, una vez conseguida la síntesis entre razón y deseo. La unidad individual original se adentra a través de sendas divididas, en la razón y en la naturaleza, y luego logra cumplidamente una reconciliación. Hölderlin evoca esa vuelta a la unidad en este pasaje del *Hiperión*:

> *Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.*

> Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación y todo lo que se separa vuelve a encontrarse. Las venas se dividen, pero vuelven al corazón y todo es la única, eterna y ardiente vida.[43]

Las filosofías expresivistas de la naturaleza como fuente propiciaron el desarrollo de una teoría de la historia en la que ésta se percibía de forma espiral, desde una unidad primitiva no diferenciada a la conflictiva división entre razón y sensibilidad, humano y humano, hasta una tercera reconciliación superior, en la que se mantuvieran plenamente la razón y la libertad obtenidas en el segundo período. Es muy evidente que esa estructura tiene sus raíces en la imagen cristiana de la historia de la salvación desde el paraíso original, a través de la caída, hasta la redención final. Pero más inmediatamente está ligada a las posturas milenaristas que brotan del pensamiento judeocristiano, y que comenzaban a adquirir nueva relevancia política.

Porque a finales del siglo XVIII tiene lugar un tercer desarrollo, deudor en algo de Rousseau y que introdujo en el pensamiento ilustrado la polarización entre el bien y el mal. Se le ha dado el nombre de mesianismo político moderno.[44] Al aludir a ello estoy pensando en el espíritu que se evidencia, por ejemplo, en la cima del fervor revolucionario en Francia: la sensación de estar presenciando el amanecer de una nueva época, que quedó reflejada en la adopción de un nuevo calendario.

El milenarismo —este término lo define mejor— cuenta con una larga historia en la civilización occidental. Sus inicios se remontan a la Edad Media y a los escritos de Joaquín de Fiore, quien vaticinó la aurora de una tercera era, la era del Espíritu Santo, que sucedería a las dos primeras: la del Padre (la época del Antiguo Testamento) y la del Hijo. Sería una era de espiritualidad, de una forma superior de vida humana, que prepararía para la consumación de todas las cosas. En la Edad Media se desarrolla un cierto cuerpo de expectativas milenaristas, es decir, un cierto conjunto de nociones que intentaban vislumbrar cómo sería el final de los tiempos, que de vez en cuando se veían reactivadas por diferentes sectas. La serie de escenas solía incluir la batalla entre las fuerzas de la luz y las fuerzas de las tinieblas, entre Cristo y el Anticristo; después vendría el reino de los justos que duraría mil años, antes de la consumación final.[45]

La serie de escenas del milenarismo describe un momento de crisis, un momento en el que está a punto de estallar un terrible conflicto que polarizará el mundo entre el bien y el mal como nunca antes lo estuviera. Es el momento en el que el sufrimiento y las tribulaciones de los justos se acrecientan dramáticamente. Pero, al mismo tiempo, es el momento que promete una victoria sin precedentes sobre el mal

y, con ello, una nueva era de santidad y felicidad, sin paralelo en la historia.

Las fuentes de esta serie de escenas, naturalmente, se encuentran en lo profundo de la tradición religiosa del judaísmo y el cristianismo, y en lo profundo de las expectativas mesiánicas que ésta siempre ha albergado. Éstas se perfilan de vez en cuando en la Europa medieval y definen una con ciencia de crisis y sublevación, y una expectativa de un comienzo nuevo y radical. Este proceso no termina con la Edad Media. Las expectativas milenaristas también desempeñan un papel en la Reforma: en la sublevación de Münster de la década de 1530, por ejemplo. Destacan de nuevo en algunos de los contendientes de la guerra civil inglesa. Los hombres de la Quinta Monarquía se definían a sí mismos según otra profecía bíblica, del Libro de Daniel: el reino de Dios sucede al reino de los imperios del mundo.

Lo que observamos en la Revolución Francesa se asemeja mucho a ese mismo marco referencial de expectativas, pero por primera vez secularizadas. Aparece otra vez la imagen de la crisis ocasionada por la polarización sin precedentes entre las fuerzas del bien y las del mal, que van concentrándose para el conflicto decisivo que conducirá a una era de bien sin paralelo. A corto plazo, sin embargo, aumentarán sensiblemente las tribulaciones como resultado inevitable de la crisis y el conflicto.

El humanismo ilustrado aportó parte del contenido secular de esas expectativas. La nueva era sería la era de la razón y la benevolencia, de la libertad y el humanitarismo, de la igualdad, la justicia y la autonomía. No obstante, esas expectativas requerían como base algo más sustancial que el naturalismo ilustrado. La imagen de polarización requería una contundente noción del bien y del mal, no una que se volcara sólo en las diferencias entre el autointerés ilustrado y el no ilustrado. Y así, encontramos que el lenguaje rousseauniano empieza a destacar en el momento cumbre de la revolución. Aquí la batalla se entabla entre la virtud, el patriotismo y la libertad, por un lado, y el vicio, la traición y la tiranía, por otro. La revolución ofrece la esperanza de una nueva era, no porque proponga construir por fin la sociedad de forma racional; la esperanza está más bien en que por fin aflore la gran benevolencia latente en el hombre virtuoso, una vez que hayan sido barridos los corruptos servidores de la tiranía. Hay una confianza rousseauniana en la bondad de la naturaleza

incorrupta en el momento revolucionario, pero sin el acusado, incluso desesperado, sentido de Rousseau sobre la imposibilidad de recuperar el contacto con dicha naturaleza en los grandes Estados modernos.

Las expectativas milenaristas, que en realidad responden más a un talante que a una doctrina, surgen al calor de la lucha revolucionaria. Y no sólo en Francia: de hecho, se expresan más articuladamente en Inglaterra y Alemania, donde contaban con tradiciones milenaristas más fuertes y recientes. Southey, ya en sus últimos años, más conservadores, describía lo que había sentido en el momento de la revolución: «Todo lo antiguo parecía desvanecerse, y no había más sueño que el de la regeneración de la raza humana». Priestley, el radical y unitario, veía en ello el cumplimiento de las profecías bíblicas y predijo la llegada «del milenio o el estado futuro de paz y felicidad para el mundo».[46]

Y es en Alemania, donde la revolución real tiene lugar simplemente como un objeto importado, junto al invasor ejército francés, donde las expectativas milenaristas se elaboran filosóficamente. En el proceso se transforman, reflejando no tanto las esperanzas de la Ilustración radical como las de la teoría expresivista de la naturaleza como fuente. Lo que emerge de ese proceso es la noción espiral de la historia, que he descrito antes, por la cual escapamos de la integración original en el gran torrente de vida, para penetrar en una fase de división y oposición, seguida por la vuelta a la unidad en un nivel superior.

Esta noción la encontramos elaborada en Schiller y luego adoptada por otros, entre ellos Schelling, Hölderlin y Hegel. En un primer momento conduce a expectativas inmediatas de un cambio espectacular. Esa filosofía se combina con el sentido de crisis y de nueva posibilidad engendrado por la Revolución Francesa, que desde luego la había inspirado en parte. Definía la perspectiva de una política nueva y de una nueva cultura, que iniciaría Alemania. Algo de esta clase de expectativa brilla a través de las líneas de la *Phänomenologie des Geistes* de 1807, de Hegel, aunque éste conciba la transformación en términos bastante apocalípticos. En un Hegel posterior el sentido de transformación radical inminente ha desaparecido. Pero lo que permanece es la noción de una era nueva y superior que ya ha despuntado, y en la que se desplegará una forma política nueva y superior, junto a la cultura religiosa y filosófica que va con ella.

Hegel incorpora todas las escenas tradicionales del milenarismo occidental, pero en una traslación filosófica. Ahí están las tres edades de la historia del mundo, la crisis de conflicto intensificado que ocasiona la introducción de la nueva era (la cual afortunadamente ha quedado atrás, en la forma de la Revolución y de las guerras derivadas de ella), y la solución nueva y superior. Perdida en la traslación filosófica, por supuesto, se encuentra la batalla final entre el bien y el mal, cuyo resultado es la victoria total del primero. La batalla hegeliana nunca se entabla entre buenos y malos, sino entre dos requisitos del bien; y el resultado es la síntesis, no la victoria total.

Pero Marx vuelve a incluir el elemento de polarización y victoria total en su versión de la espiral; y en esta forma el milenarismo político ha llegado a ser una fuerza principal de la civilización y la historia modernas. En otro lugar he tratado de mostrar[47] que la teoría de la alienación de Marx y su perspectiva sobre la liberación se fundamentan no sólo en el humanismo ilustrado, sino también en el expresivismo romántico y, en última instancia, en la idea de la naturaleza como fuente.

21.4

Las teorías expresivistas de la naturaleza como fuente desarrollan, pues, sus particulares concepciones de la historia y de las formas narrativas de la vida humana, en lo que concierne tanto a la manera en que se despliega la vida individual hacia el autodescubrimiento, como al modo en que esa vida encaja en el todo de la narración humana. Una de esas formas es la espiral que acabo de describir. Pero la crítica de una civilización ilustrada moderna como fragmentada y desecada podría generar también un sentido pesimista por el cual el mundo se percibe menguado, quizás irreversiblemente, respecto a lo que fuera en épocas anteriores y más fecundas. Ello podría inspirar cierta nostalgia de la lejana época de la integridad, época que se suele identificar con la Edad Media.

Las dos formas rompieron con las narraciones ilustradas. Incluso la «optimista» noción de espiral, en cierto modo similar a la creencia en el progreso, en otro modo era diametralmente opuesta. Es similar en la medida en que apunta hacia un futuro mejor, superior;

pero muy diferente en su polarización, en el drama de la separación y la reunión. Niega contundentemente la imagen lineal del progreso que ofrece Condorcet. Las cosas que pueden progresar de un modo lineal —el conocimiento científico, los «saber hacer» tecnológicos, las riquezas— están lejos de ser aceptadas como bienes no adulterados.

Y la imagen del crecimiento de una vida es totalmente diferente en el lugar central que otorga al autodescubrimiento. La revolución expresivista constituyó un prodigioso desarrollo de la moderna interioridad postagustiniana, en su rama autoexploratoria. Aunque uno de los temas principales de la cuarta parte ha sido el intento de explicar el sentido moderno de la profundidad interior, sólo ahora es posible percibir plenamente lo que subyace en él. Ciertamente hemos observado la base para una intensa orientación hacia la interioridad en las traslaciones que Descartes y Montaigne hacen de Agustín y las prácticas del autorrehacerse desvinculado, y en las autoexploraciones religiosas y morales, que surgen en el primer período moderno. Pero sólo con la idea expresivista de la articulación de la naturaleza interior realmente percibimos los fundamentos para construir este ámbito interior con *profundidad*, es decir, un ámbito que supera lo que jamás podamos articular, un ámbito que se extiende más allá de nuestro más lejano punto de expresión clara.

Que examinar el alma implica la exploración de un vasto ámbito no es, desde luego, una idea nueva. La tradición platónica concurre con ello. Pero ese ámbito no es «interior». Para entender el alma, somos llevados a contemplar el orden en que se encuentra, el orden público de las cosas. Lo nuevo en la era postexpresivista es que el ámbito está dentro, o sea, sólo está abierto a un modo de exploración que implica la postura de la primera persona. Eso es lo que significa definir la voz o el impulso como «interior».

Agustín, por supuesto, tenía una noción de algo «interior» que de igual modo sobrepasaba nuestra capacidad de visión: la «memoria». Pero en la base de ésta está Dios; penetrar en las profundidades de la memoria sería salirnos de nosotros mismos. Y es así como alcanzamos la integridad total como personas, a los ojos de Dios, desde fuera. La interioridad agustiniana conduce a lo superior, como hemos dicho. En la filosofía de la naturaleza como fuente el ámbito inagotable está propiamente dentro. Hasta el extremo que excavar en las raíces de nuestro ser nos lleva más allá de nosotros mismos, a

la inmensa naturaleza de la que surgimos. Sin embargo, sólo logramos acceder a ella a través de su voz en nosotros. Esta naturaleza, a diferencia del Dios de Agustín, no puede ofrecer una visión superior de nosotros mismos que supere la de nuestra propia autoexploración. El sujeto postexpresivista moderno en realidad posee, a diferencia de los miembros de cualquier cultura previa, «hondura interior».

Este concepto de un ámbito interior inagotable es correlativo con la facultad de autoarticulación expresiva. El sentido de hondura en el espacio interior está estrechamente vinculado al sentido de que es posible trasladarse a él y sacar las cosas a la superficie. Es lo que hacemos al articular. El ineludible sentimiento de hondura viene dado por la conciencia de que sea lo que fuere lo que saquemos a la superficie, siempre quedará más en el fondo de la hondura. Una profundidad que está siempre ahí, inevitablemente, algo que sobrepasa nuestra facultad de articulación. La noción de hondura interior va por tanto intrínsecamente ligada a la comprensión que de nosotros mismos tenemos como seres que expresan, que articulan una fuente interior.

El sujeto con hondura es, por tanto, un sujeto con facultad expresiva. Algo fundamental cambia en el siglo XVIII. El sujeto moderno ya no se definc sólo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de autoarticulación expresiva: la facultad atribuida a la imaginación creativa desde el período romántico. En cierto modo ésta funciona con las mismas pautas que la facultad anterior: intensifica el sentido de interioridad y conduce a un subjetivismo, incluso más radical, y a la interiorización de las fuentes morales. No obstante, en otros aspectos esas facultades están en tensión. Seguir la primera hasta el final es adoptar una postura de desvinculación de la naturaleza y de los sentimientos propios, lo cual hace que resulte imposible el ejercicio de la segunda. Un moderno que reconoce esas dos facultades está constitutivamente en tensión.

En el capítulo 19 dije que la cultura moderna ha diversificado nuestras fuentes morales y ha añadido dos fronteras de exploración a la frontera teísta original: la naturaleza y nuestras propias facultades. Sencillamente, estas dos han sido transformadas por la introducción de las teorías expresivistas en la cultura. Ahora la naturaleza se concibe también como fuente, y a ella se han añadido nuestras

facultades. Además, el expresivismo no relaciona esas dos fronteras como lo hace el humanismo de la Ilustración, en el sentido de que ahora la exploración del yo y de la naturaleza pueden discurrir juntas. Esto complica extraordinariamente y enriquece extremadamente la situación moral moderna.

Quinta parte

LENGUAJES MÁS SUTILES

Capítulo 22

NUESTROS CONTEMPORÁNEOS VICTORIANOS

22.1

Esas dos enormes y multifacéticas transformaciones, la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción expresiva del hombre, han hecho de nosotros lo que somos. No digo esto como hipótesis causal, por supuesto. Como he dicho con frecuencia, es difícil trazar en este ámbito el orden de causación. Si buscáramos causas, tendríamos que aludir a muchas otras cosas como, por ejemplo, la revolución industrial y el surgimiento del nacionalismo moderno. A lo que me refiero es más bien a que nuestra vida cultural, las concepciones que tenemos de nosotros mismos, nuestras perspectivas morales siguen desarrollándose en la estela de esos grandes acontecimientos. Continuamos visiblemente elaborando sus implicaciones o explorando las posibilidades que abrieron para nosotros. Seguimos a la espera de otra gran revuelta cultural a gran escala que nos podría sacar de su órbita, ya que tenemos la sensación de habernos alejado de la órbita del deísmo, lockeano o hutchesoniano, y eso sin mencionar siquiera nociones del siglo XVII como la del derecho divino de los reyes. No se trata sólo de que hayamos dejado de creer en esas doctrinas: no existe unanimidad sobre las doctrinas definidoras de la Ilustración o sobre el expresivismo. Se trata más bien de que esas nociones nos resultan hoy extrañas; es difícil volver a captar con la imaginación lo que alguna vez pudieron tener de atractivas. Han sido arrasadas por la marea.

Quizás ahora atravesamos otra de esas mareas vivas, aunque tengo dudas al respecto. Pero, incluso si así fuera aún estamos todavía demasiado involucrados en ello para poder verlo con claridad. Instintivamente aún echamos mano de vocabularios antiguos que debemos a la Ilustración y al Romanticismo.

Por eso los victorianos están tan cerca de nosotros. Pensamos que en cierto modo hemos evolucionado separándonos de ellos, so-

brepasándolos. Esto resulta particularmente cierto cuando consideramos lo que quiera que pensemos que son las creencias o prácticas más características de la modernidad, y luego notamos con satisfacción que las hemos llevado más lejos que nuestros antepasados en el siglo XIX. La igualdad universal se entiende hoy más radicalmente, como testimonian las reformas sociales, el anticolonialismo y el feminismo del siglo XX; la democracia se aplica más integralmente. Todo eso es cierto. No obstante, lo que es en verdad sorprendente es que los parámetros morales y políticos básicos por los cuales nos felicitamos actualmente tuvieran ya tanta fuerza en el siglo pasado. Más notable aún es el hecho de que la propia imagen de la historia como progreso moral, como «superación» de nuestros antepasados, que apuntala nuestro sentido de superioridad, es en muchos sentidos una idea victoriana.

Desde luego hubo resistencias. Y lo que termino de decir es tendencioso porque implica interpretarlos como vestigios de un tiempo pasado. Cabría aducir que desde el seno de las sociedades del siglo XIX no resultaba siempre evidente que, pongamos por caso, las expresiones que quedaban de la jerarquía estuvieran condenadas a convertirse en reliquias del pasado o que las concesiones de igualdad fueran la ola del futuro. Es más, aquellos a quienes afectaron la Ilustración y el Romanticismo fueron en un principio una minoría en las clases cultas de Europa y Norteamérica, y esas clases representaban incluso una menor proporción a medida que nos desplazamos hacia el este, donde dichas clases fueron menos significativas en sus sociedades. Desde 1800 nuestra historia ha sido una lenta difusión hacia fuera y hacia abajo de los nuevos modos de pensamiento y sensibilidad en las nuevas naciones y clases, y cuya transferencia ha implicado en cada caso una cierta forma de adaptación a la transformación de las ideas.

Sería un error, un típico ejemplo de ilusión retrospectiva, considerar que esta marcha es inevitable. No obstante, cualesquiera que fueran las causas, a través de cualesquiera batallas que podrían haberse resuelto diferentemente, existe una sorprendente continuidad entre nosotros y esas naciones y clases afectadas por los nuevos modos que se expresan desde finales del siglo XVIII en adelante. Ello, por supuesto, se aplica especialmente a los países anglosajones.[1]

Quiero comenzar centrándome en esas continuidades antes de proseguir observando las formas en que las ideas de la Ilustración y

de la era del Romanticismo han sido modificadas, desarrolladas, fundamentadas y cómo se ha luchado contra ellas en los dos últimos siglos.

Ciertas ideas modernas emergen de ese período crucial que aún constituye el horizonte de nuestra perspectiva moral. Una cosa que nos ha legado la Ilustración es el imperativo moral de reducir el sufrimiento. No se trata sólo de cierta sensibilidad hacia el sufrimiento, de mayores remilgos en cuanto a infligirlo o presenciarlo. Es cierto que esto indudablemente ha sucedido, como podemos observar en un conjunto de formas encaminadas especialmente a suavizar los códigos penales que la Ilustración había contribuido a establecer bajo la influencia de Beccaria y Bentham. Pero, más allá de todo eso, sentimos la llamada para aliviar el sufrimiento, para terminar con ello. De ahí el tremendo impacto que en nuestros días tienen las campañas contra el hambre, por ejemplo. Estamos rutinariamente refunfuñando por la falta de interés y advertimos con enojo que en muchas ocasiones es menester un espectacular reportaje de televisión sobre algún desastre para despertar la conciencia del mundo. Sin embargo, esa misma crítica presupone ciertos niveles de interés universal. Y ésos son los que están profundamente anclados en nuestra cultura moral.[2]

Vemos aquí la fuerza conjunta de dos ideas morales cuyo desarrollo hemos trazado a través del período moderno: la significación de la vida corriente y el ideal de la benevolencia universal. La primera ha hecho que los temas afines a la vida en sí y a la evitación del sufrimiento adquieran suprema importancia; la segunda impone la obligación de asegurarlos universalmente.

Otra de las importantes ideas que hemos visto avanzar es la del sujeto libre y autodeterminante. Ésta es una libertad definida negativamente por el declive o la erosión del conjunto de imágenes del orden cósmico que pretendían definir sustantivamente nuestros fines paradigmáticos como seres racionales. Pero también se define positivamente por las facultades reflexivas centrales en el sujeto moderno, las que confieren las diferentes clases de interioridad, la facultad de la razón desvinculada y la imaginación creativa. Las diferentes concepciones de la libertad, «negativas» y «positivas», se basan en diferentes definiciones de esas facultades y en diferentes posturas hacia ellas, en las que las teorías «positivas» están por regla general fundamentadas en la noción de una fuente interior, y las «negativas» suelen ser en ge-

neral sumamente críticas con esa clase de nociones.[3] No obstante, más allá de esas discrepancias, lo que es universal en el mundo moderno es la centralidad de la libertad como un bien.

Ello, junto con el ideal de la benevolencia universal, ha generado otro imperativo moral hondamente arraigado, el de la justicia universal, que en nuestro siglo ha encontrado expresión en las varias declaraciones universales de derechos. El lenguaje de los derechos subjetivos ofrece una manera de formular ciertas importantes inmunidades y prestaciones que se basan también en la idea de la dignidad del sujeto libre, debido a que expresa dichas inmunidades y prestaciones como una especie de propiedad del sujeto, a la que éste puede apelar en favor de su causa.

Y por supuesto esas ideas de libertad y dignidad, asociadas a la promoción de la vida corriente, han ido paulatinamente erosionando la jerarquía y promoviendo la igualdad, y ello en todo un abanico de dimensiones entre las clases sociales, las razas, los grupos étnicos y culturales, y los sexos. Muy notablemente, ha contribuido a ocasionar el progresivo acrecentamiento de la democracia como forma legítima de norma política, hasta tal punto que actualmente ya se ha consolidado como inevitable fuente de legitimidad: todos, hasta sus más flagrantes enemigos, desde Enver Hoxha a Augusto Pinochet, se han visto obligados a simular alguna suerte de aval democrático por medio de «elecciones» o «plebiscitos». Todos estarían hoy de acuerdo, al margen de cuáles sean sus verdaderos sentimientos, con el juicio de Jefferson al final de la Declaración de Independencia, pronunciada ya muy cerca del fin de su vida, sobre que la democracia «será (en unos sitios antes, en otros después, mas finalmente en todos) la señal que incitará a los hombres a liberarse de los grillos con los que se han encadenado, engatusados por la ignorancia y la superstición frailunas, y asumir los beneficios y la seguridad del autogobierno». Ello sobre la base de que «es una verdad palpable que la masa de la humanidad no ha nacido con aparejos a su espalda, ni tampoco unos cuantos privilegiados con botas y puestas las espuelas, decididos a cabalgarlos legítimamente, por la gracia de Dios».[4] Pese al exiguo éxito que haya logrado la humanidad en alcanzar «los beneficios y la seguridad del autogobierno», en definitiva ninguna otra aspiración que sea incompatible con ésta sería hoy admisible.

Parece que todas estas ideas han asumido todo su brío en el siglo XX. Sin embargo, en las sociedades anglosajonas eran ya vigentes desde

principios del siglo pasado. Basta considerar la gran cruzada que se llevó a cabo en Inglaterra en pro de la supresión de la trata de esclavos, y más tarde ya propiamente en favor de la abolición de la esclavitud. El primer objetivo se logró en 1807, y el segundo en 1833. Hay que reconocer que la coincidencia temporal de esas medidas dependió también de los avances económicos, y que Gran Bretaña se benefició de su autodesignada posición de guardiana de la moral internacional concediéndole a su armada carta blanca para intervenir en África e Hispanoamérica. Sin embargo, y aun cuando tengamos en cuenta todo esto, todavía es menester subrayar la aparición de un fenómeno muy nuevo que ha derivado en algo casi baladí en nuestro mundo contemporáneo: la movilización de los ciudadanos en un movimiento a gran escala en torno a una cuestión moral con la intención de efectuar un cambio político. En su momento la gente era consciente de que algo muy importante estaba sucediendo. En una proclamación de 1823, la recién fundada Liverpool Society for the Abolition of Slavery atribuyó su éxito sin precedentes en lograr las «mejoras» a «la práctica de combinar la sociedad en masas intelectuales con el propósito de alcanzar un cierto bien, definido, reconocido y en términos generales considerado esencial para el bienestar del todo en su conjunto».[5]

Esta fórmula ha sido continuamente reiterada, desde la cruzada abolicionista en los Estados Unidos, pasando por los innumerables movimientos de temperancia, hasta el ingente movimiento norteamericano en pro de los derechos civiles en la década de los sesenta y posteriormente. Estos movimientos reflejan los imperativos de la benevolencia y la justicia universales, y el sentimiento de que su reconocimiento es parte integral de nuestra civilización, y han contribuido a identificarlos y propagarlos.

Dicho reconocimiento es de enorme importancia, ya que parece que la nueva conciencia moral ha avanzado inseparablemente unida a un cierto sentido del lugar que ocupamos en la historia. Una vez más las nociones del bien se entretejen con los modos de la narrativa. El imperativo de benevolencia lleva consigo la sensación de que esta edad ha aportado algo sin precedentes en la historia, precisamente al reconocer ese imperativo. Tenemos la sensación de que nuestra civilización ha dado el salto cualitativo y por ello en cierta forma todas las eras precedentes nos parecen en cierto modo extrañas, incluso bárbaras, en su aparentemente imperturbable acepta-

ción del sufrimiento y la muerte infligidos o fácilmente evitables, incluso de la crueldad, de la tortura, hasta llegar al extremo de divertirse con el espectáculo. Ese sentido de innovación histórica ya estaba presente a comienzos del siglo pasado. La declaración de la Liverpool Society que acabo de citar, consideraba que «la edad actual... supera notablemente a todas las precedentes por la rápida y sorprendente mejora que ha conseguido en cuanto al carácter y disposición moral de la humanidad».[6]

Aún hoy seguimos compartiendo ese sentido de excepcionalismo relativo al largo pasado humano y sobre todo el abanico de ideas morales que he esbozado anteriormente. Quizá somos más tímidos y dubitativos en afirmarlo que nuestros antepasados liverpulienses de 1823, en parte debido a que hemos sido brutalmente sacudidos por nuestro propio salvajismo en este siglo. Pero ello no ha destruido la idea de que en la cultura moral de nuestra civilización están incrustados los más altos estándares de los aspectos relevantes;[7] lo que nos ha impresionado ha sido más bien constatar la facilidad con que nuestra civilización puede ser sacudida. El público de las sociedades del Atlántico Norte sigue aplicando un doble rasero a los relatos de atrocidades con que les bombardean los medios de comunicación: hasta los menores lapsos de algunas otras sociedades provocan conmoción y agravio, mientras que crímenes mucho peores en otro sitio apenas producen un encogimiento de hombros, como si algo así fuera de esperar. El presidente de Siria, Assad, masacra varios miles de personas en Hama para reprimir una revuelta de la Hermandad Islámica, y el mundo occidental apenas si levanta un pelo. La indirecta actuación israelí en las masacres de los campos de refugiados de Sabra y Chatila durante la guerra en el Líbano suscita una condena moral, que significativamente casi omite de su alcance la responsabilidad de las fuerzas armadas libanesas que fueron las que en efecto ejecutaron las matanzas. Los israelíes suelen quejarse de ese doble rasero sin darse cuenta de que son objeto de un cumplido etnocéntrico o, más profundamente, beneficiarios de la noción históricamente excepcionalista que sostenemos respecto a nuestra civilización.

Y desde luego, diferimos también de nuestros predecesores liverpulienses en haber elevado progresivamente las demandas que fluyen de esos imperativos morales. En la actualidad la mayoría de la gente que posee educación piensa que la pena de muerte es una prác-

tica que debería quedar relegada al pasado no ilustrado. Los requisitos de la modernidad han escalado, pero el sentimiento de ser una excepción cualitativa se mantiene constante.

Es demasiado fácil hacer un gesto intelectual descartándolo como un pequeño exceso de ilusión prepotente. Qué duda cabe de que en la imagen que tenemos de nosotros mismos hay mucha prepotencia e ilusión. Pero también es cierto que la civilización que brota de la Europa occidental en tiempos modernos (ciertos aspectos de la cual se extienden actualmente más allá de Europa) ha dado un valor excepcional a la igualdad, los derechos, la libertad y la reducción del sufrimiento. En cierta manera hemos cargado con la responsabilidad de las muy altas exigencias de la justicia y la benevolencia universales. Cuando la opinión pública se concentra en ciertas «causas» populares actualmente en boga, desatendiendo otras necesidades e injusticias igualmente acuciantes, es posible que esté aplicando esos parámetros muy selectivamente. Quienes defienden lo indefendible están siempre intentando destacar esto como si la existencia de otros canallas de alguna forma les excusara a ellos. Los apologistas de Sudáfrica hacen sonar la alarma del comunismo, y los defensores de los regímenes comunistas preguntan a sus críticos por qué no atacan las dictaduras militares. La premisa de todo este especial alegato es que en realidad nuestro compromiso es con la justicia y el bienestar *universales*. De ahí la inquietante táctica de acusarnos de una injusta selección, incluso cuando lo que atacamos es una injusticia flagrante.

El reconocimiento de ese compromiso tampoco tiene que implicar la patriotería que frecuentemente observamos en las doctrinas del excepcionalismo histórico. Éstas han sido por regla general insufriblemente etnocéntricas, y eso en dos aspectos: primero, porque nos han atribuido una marca muy alta en los parámetros que nuestra civilización ha hecho centrales; han respirado una serena autosatisfacción respecto a cuán democráticos o libres o equitativos o universalmente benevolentes somos. Y segundo, porque han sido incapaces de reconocer la posible existencia de otros bienes que otras civilizaciones han reconocido más plenamente y procurado con más intensidad que nosotros. Cabe corregir ambos errores, sin que ello sea óbice para dejar de reconocer que la civilización que brota de la Europa occidental ha definido bienes que otras no han definido, y asimismo reconocer que esos bienes, tomados en serio, plantean exigencias demasiado extremas.

Cabría adoptar una postura sesgada o cínica con respecto a dichas demandas, contemplarlas como una cierta hipocresía incrustada en nuestra forma de vida, una postura de autocomplacencia que en realidad no tomamos muy en serio, O cabe contemplarlas de un modo nietzscheano como exigencias que, aun cuando ciertamente hayan sido postuladas con seriedad, en efecto son motivadas por la envidia y el odio a sí mismo. O cabe también aprobarlas al mismo tiempo que neutralizarlas como un ideal distante, una idea de la razón que jamás llegará a realizarse íntegramente en este mundo. Un cierto grado de esto último es probablemente necesario para mantener el equilibrio. Y al asumir la exigencia de esa forma más modesta, posiblemente nos produzca una cierta seguridad el hecho de que la práctica de la beneficencia vaya incrustada en la administración burocrática moderna de la sociedad: en forma de provisión universal de varias prestaciones, por ejemplo, o también como mecanismos de recursos, de recuperación de derechos y cosas semejantes. De hecho, gran parte del esfuerzo de lo que de un modo genérico denominamos democracia social se ha invertido en insertar el interés universal, por así decirlo, en el entramado y los procedimientos de nuestras sociedades.

Pero este sentido de seguridad probablemente no habría sobrevivido al reconocimiento que en años recientes cada uno de nosotros albergamos, cada vez con mayor intensidad, de que la burocracia crea sus particulares injusticias y exclusiones y que gran parte del sufrimiento no es tanto paliado como hecho invisible por la propia burocracia. No hay un procedimiento establecido que cubra la exigencia del interés universal. Si la tomamos en serio, es decir, como una llamada a mantenernos al pie del cañón intentando conseguirla, nos plantea una cuestión ineludible: ¿qué puede sostener la continuidad de ese impulso? ¿Qué nos puede capacitar para superar los límites que normalmente observamos a la acción moral humana? Esos límites son suficientemente obvios. Incluyen las simpatías restringidas, el comprensible interés por nosotros mismos y la común tendencia humana a definir la identidad propia en oposición a la de un adversario o un grupo que no sea el suyo.

Pienso que ésta es una de las importantes preguntas que hemos de plantearnos actualmente, y quiero volver a ello en la conclusión. Pero lo que es importante aquí para mi objetivo es el reconocimiento de que cualquier doctrina de excepcionalismo histórico, cualquier

creencia de que podemos y debemos exigir de nosotros mismos demandas más perentorias que las que prevalecieron en el pasado, debe contener, al menos implícitamente, alguna respuesta a este interrogante. En algunos casos la respuesta resultará demasiado inarticulada debido a la resistencia de la Ilustración increyente a afrontar la cuestión de las fuentes morales. Pero por lo menos debemos suponer que existe alguna respuesta, si es que queremos tomar en serio las demandas.

De hecho, existen varias respuestas, y cada una de ellas refleja una de las diferentes visiones acerca de las fuentes morales que han contribuido en parte a configurarse entre sí y en parte a contraponerse mutuamente en el curso de los dos últimos siglos. Para conseguir una visión más clara de ellas y de la relación entre ambas, es preciso volver al siglo XIX. El desarrollo asumió diferentes formas; y muy notable fue la divergencia radical entre las sociedades anglosajonas y la francesa. En esta última el sentido de progreso fue militantemente «laico» y en general contó con la oposición de quienes estaban del lado de la Iglesia. Pero en Inglaterra y en Norteamérica el excepcionalismo fue una mezcla de ideas cristianas e ilustradas. La noción de progreso y el énfasis en las mejoras planificadas racionalmente procedían de la Ilustración. Pero la inspiración y el impulso en gran parte procedían aún de la fe cristiana y del sentido de excepcionalismo propio de la civilización cristiana (o, con frecuencia, protestante).[8]

En efecto, la cruzada antiesclavista se origina en cierto modo como un movimiento de resurgimiento iniciado por William Wilberforce y la secta Clapham, que era un intento por revivificar el cristianismo evangélico frente a la creciente increencia de las clases cultas. Wilberforce pensaba que en la Francia contemporánea se discernía una suerte de degeneración que podía fácilmente conducir a los «modales corruptos, la moral depravada, el predominio de la disipación y, sobre todo, al descrédito de la religión». Sin embargo, el cristianismo sólo podía ser revivido desde su propio corazón, «la práctica de la benevolencia».[9] Esa revivificación efectivamente triunfó. En términos generales la era victoriana fue más piadosa y tuvo más interés por el estado de la religión que el siglo XVIII. Pero la fe que emergió de dicho resurgimiento fue significativamente distinta —entre otras cosas por su intenso interés práctico— de la que existió antes de la Ilustración.

Esas cruzadas morales, comenzando por la del movimiento antiesclavista, proyectan alguna luz sobre la compleja relación entre las fuentes morales teístas y las seculares, al menos en lo concerniente a las culturas anglosajonas. Hemos visto que las demandas de la fe cristiana fueron redefinidas para incorporar en ellas una fuerte dosis de reforma social, con frecuencia concebida en términos de cálculo utilitarista. Ese cambio se desarrolla a partir de una tradición ya presente dentro del protestantismo inglés que se remonta al fuerte vínculo calvinista entre la devoción, la regeneración y una vida social ordenada. Dicha clase de vida ha incorporado desde siempre un vigoroso elemento de caridad práctica que sólo necesitaba extenderse para concordar con los nuevos logros y facultades aducidos por la Ilustración. Las raíces del puritanismo recogen esa amalgama peculiar de radicalismo, reforma social y rigorismo moral que fuera típica de los movimientos angloparlantes. El éxito de la abolición en los Estados Unidos animó a muchísima gente a unirse después a los movimientos de temperancia. El sentido de excepcionalismo de la nueva edad cristiana reunió cosas como la crueldad, la tortura, la indecencia, la embriaguez y el desorden físico en general como rasgos que los nuevos tiempos estaban obligados a superar.[10]

Pero más allá de todo eso el movimiento refleja algo de la compleja relación bidireccional entre las fuentes morales cristianas y las secularizadas. El impulso del movimiento antiesclavista británico y del abolicionismo americano fue en parte religioso. Ciertamente sería difícil imaginar que esos movimientos hubieran logrado igual intensidad de compromiso, igual indómito propósito o igual disposición al sacrificio en las sociedades angloparlantes de aquel momento, si no hubiera sido por ese talante religioso. Aunque los filósofos generalmente estaban en contra de la esclavitud, muchos de ellos jugaron con teorías racistas. Hume, por ejemplo, opinaba que los negros eran inferiores. Dar cabida a tales diferencias raciales le parecía que era simplemente una manera más de intentar destronar la Biblia para hacer sitio a la ciencia empírica. En su momento no tuvo importantes consecuencias prácticas y más bien parecía estar exclusivamente motivado por una demostración anticristiana. Fue más tarde, en el siglo XIX y comienzos del XX, cuando dicho cientifismo produciría algunos auténticos monstruos, los cuales han sido desde entonces evocados con nefastos efectos.[11]

Pero en el siglo XVIII eran los creyentes quienes se sentían llamados a defender apasionadamente la unidad de la raza humana. Y fueron los cristianos quienes impulsaron la causa abolicionista en ambas orillas del Atlántico.

Sin embargo, los movimientos en sí fueron causa de heterodoxia, cuando no de secularización. Esto fue en parte debido a que quienes se comprometían en ellos se vieron con frecuencia enzarzados en grandes discusiones con sus propios correligionarios, más cautos y conservadores, que en muchos casos detentaban posiciones de poder. Para quienes estaban profundamente implicados en la cruzada la oposición a la esclavitud era esencial para el cristianismo, y cualquier acomodo a un término medio era simplemente una traición. La reticencia o la condena del orden social establecido a menudo condujo a los abolicionistas comprometidos a la sublevación.

De hecho, algo de la misma dialéctica operaba en las Iglesias, y a ello había contribuido originalmente la Ilustración increyente. Desde la perspectiva calvinista la identificación excesiva con la causa podía conducir al error papal de buscar la salvación por las obras. Desde la perspectiva de un abolicionista comprometido, todo lo que estuviera por debajo de un compromiso total, era una desviación. Las dos posturas difícilmente podían coexistir. Pero en la medida en que la noción hiperagustiniana se acepta como definición de la fe cristiana, generalmente se acepta que la dedicación plena a la reforma secular se acopla mal con esa fe, llegando al extremo de que quienes están comprometidos con la causa se vean obligados a sentirse fuera del cristianismo ortodoxo, impulsados por el propio brío del compromiso. La paradoja estriba en que la visión y el impulso religiosos pueden conducir en ocasiones a abandonar la creencia religiosa.

Algo de esas presiones se percibe en la vida del pastor abolicionista norteamericano Henry Clark Wright. «Cristo es el príncipe de los reformadores morales... tanto como el príncipe de la paz», afirmaba. No obstante, se sentía indignado por la complicidad del orden social establecido con la esclavitud y por el hecho de que las autoridades persiguieran a William Lloyd Garrison, y comenzó a evolucionar hacia posturas más heterodoxas. Escribió un tratado titulado: «La Biblia, si se opone a la verdad evidente, es una evidente falsedad». Y declaró: «En espíritu y en práctica Voltaire estaba más cerca del reino de los cielos que el clérigo negrero de América».[12]

Aquí es posible observar un deslizamiento hacia una posición mutuamente sostenible en la que el cristianismo hiperagustiniano fortalece las credenciales morales de la increencia; y ello a su vez ahonda la sospecha que sienten los creyentes hiperagustinianos hacia la reforma secular. Algo de esa polarización es evidente en la Ilustración francesa. Y el deslizamiento hacia esa posición ha sido desde entonces visible entre los cristianos socialmente comprometidos, como en nuestro tiempo atestiguan, por ejemplo, los misioneros en China que terminaron siendo comunistas.

Algo muy importante sucedió en el siglo XIX cuando esos reformadores y otros más traspasaron los límites de la creencia. Pero sería un error pensar que esto formara parte de un movimiento pausado, continuo, unidireccional hacia la «secularización».[13] El impulso inicial que subyace en esa reforma era profundamente religioso, y algo de ello prevalece. No se trata únicamente de que en cierto sentido sacralice la causa secular. Se trata también de que el ímpetu religioso se pone de manifiesto de nuevo muchísimo en posteriores olas de reforma en algún sentido herederas de las cruzadas antiesclavistas, como se observa en un líder como William Jennings Bryan, a finales del siglo XX y, de una forma más llamativa, en el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960, en el que los pastores protestantes asumieron tan importante papel de liderazgo y cuya figura de mayor relevancia fuera Martin Luther King. Incluso en la mucho más secularizada Gran Bretaña, el líder de la Campaña por el Desarme Nuclear fue hasta fechas muy recientes un monseñor. Y por supuesto el mismo deslizamiento secularizador se dio entre algunos jóvenes originalmente creyentes, en el movimiento de los derechos civiles. Pero lo que también es necesario resaltar es la recurrencia del liderazgo religioso en las causas que llaman a un profundo compromiso moral.

22.2

Y, sin embargo, algo importante e irreversible sucedió en efecto en la última parte del siglo XIX con el surgimiento de la increencia en los países anglosajones. Fue entonces cuando dieron el vuelco desde un horizonte en el cual alguna clase de creencia en Dios estaba virtualmente fuera del alcance de cualquier reto, hasta la situación en la

que nos encontramos actualmente en que el teísmo es una opción entre otras y las fuentes morales son ontológicamente diversas. Quizá las sociedades latinas hayan realizado la ruptura; en Francia la Ilustración y la Revolución presenciaron un cambio crucial. Pero en Inglaterra y en los Estados Unidos éste se efectuó en la segunda mitad del siglo XIX. En la primera mitad del siglo la marea refluye hacia la ortodoxia —los evangélicos de la secta Clapham eran ciertamente parte del movimiento— y el deísmo dejó de estar en boga por un tiempo. Cuando la marea de la ortodoxia retrocede de nuevo en la última parte del siglo, va más allá del deísmo. El ateísmo, o «agnosticismo», es ahora una opción.

Examinar cómo sucede este cambio en Inglaterra y en los Estados Unidos ayudará a clarificar la situación en que actualmente nos encontramos. Podemos observar que aquí vuelven a propulsarse algunas de las mismas reacciones que subyacían en la Ilustración increyente, como he descrito en el capítulo 19. Y, como dije entonces, nuestra comprensión de la naturaleza moral de esas reacciones se ve nublada por la generalizada noción de que la pérdida de creencia fluía como consecuencia inevitable del surgimiento de la «ciencia» o del desarrollo de la economía moderna. Algo similar a esto es lo que piensan muchos increyentes, y ello ciertamente refleja su postura, como veremos, pero en realidad no la ilumina.

Esas dos clases de explicaciones son las que suelen darse hoy. O bien la creencia cedió el paso a la racionalidad científica o, si no, cayó víctima de la industrialización y el desarrollo de nuestra sociedad móvil y tecnológica. O pueden combinarse las dos explicaciones. Leslie Stephen, uno de los grandes pioneros de la increencia victoriana, sostuvo algo muy afín a esa postura. Pensaba que una especie de racionalidad científica terminaría por triunfar. «Si la raza va acomodándose progresivamente a su entorno, de ahí debería inferirse que las creencias de la raza gravitan hacia esa forma en que la mente se convierte en una aguda reflexión del universo externo.» La religión terminaría marchitándose. Y, sin embargo, reconocía que también entraban en juego otros factores: «Pero las grandes energías deben funcionar lentamente; y sólo después de muchos disturbios y largas y continuadas oscilaciones el mundo se mueve de una posición de equilibrio a otra».[14]

De hecho, esas dos explicaciones, que vamos a denominar la cientifista y la institucional, se combinan fácilmente, porque com-

parten ciertas premisas. Esto resulta evidente cuando se ponen a prueba más extensamente.

Debería ser obvio que la explicación institucional es inadecuada. Esto no quiere decir que los grandes cambios que se han producido en la sociedad no hayan tenido consecuencias importantes para lo que creemos. ¿Cómo podría ser de otro modo? La industrialización, la urbanización, la concentración, el surgimiento de la sociedad tecnológica, lo que se podría denominar «secularización» en un sentido estricto —es decir, no todo el cambio de perspectiva que estamos tratando de explicar, sino el giro que han experimentado tantos aspectos de la vida social fuera de la competencia de las instituciones de la Iglesia en el decurso de los últimos siglos—, todos estos fenómenos han transformado nuestras vidas. Necesariamente tenían que cambiar nuestro modo de percibir las cosas. Pero lo cuestionable es la tesis de que ellos mismos son condiciones suficientes para la pérdida de la creencia religiosa. Que ellos produzcan este resultado depende de cuáles sean las otras cosas que están ocurriendo en la cultura: el significado de la creencia religiosa, la naturaleza de las posibles alternativas, las tensiones a las que está sujeta. La simple correlación que subyace en la explicación institucional ha sido ya quizá refutada, pues esos cambios sociales se han extendido superando las lindes de Occidente y produciendo consecuencias diferentes en otros lugares.

¿Qué haría que la simple correlación fuera verdad? Si la fe religiosa fuera como alguna particular creencia ilusoria, cuya naturaleza errónea estuviera simplemente enmascarada por un cierto conjunto de prácticas, entonces caería con el paso de éstas y la sustitución por otras; como quizás haya sido el caso respecto a ciertas creencias particulares acerca de las conexiones mágicas. Éste, pues, es el supuesto en el que suele apoyarse la explicación institucional. Pero eso es casi exactamente lo mismo que se supone en la explicación cientifista, y por eso funcionan bien juntas. Cabría expresarlo de esta forma: cualquier explicación institucional de un cambio de perspectiva requiere el complemento de alguna explicación del trasfondo cultural. La mera premisa cientifista de que la religión se marchita frente a la racionalidad científica es la que desempeña dicha tarea en el trasfondo de la explicación institucional. Si fuera increíble, necesitaríamos algo para colocarlo en su lugar.

No obstante, la tesis cientifista, aun siendo tosca, adquiere algún matiz de credibilidad del auténtico drama que se despliega en el pe-

ríodo victoriano. Desde luego, entonces se libró una batalla entre la teología y la ciencia y en ella perdió la primera. Y muchos victorianos se sintieron forzados, contra sus más profundos anhelos, a abandonar la fe. En los países angloparlantes la perspectiva con respecto a la relación entre creencia e increencia aún hoy está marcada por esa batalla fundacional, y en muchas formas se ha oscurecido debido a la mala interpretación que se ha hecho de ella.

La batalla con respecto a la ciencia fue auténticamente real. Durante el siglo pasado se dieron pasos gigantescos en cuanto a la comprensión de la geología, particularmente en lo concerniente a la edad de la tierra y con respecto a la comprensión de la biología, y esto último es aún más significativo, pues se abre la posibilidad de una explicación en profundidad, incluso de una explicación mecanicista, de los fenómenos de la vida. Crece en varias dimensiones un nuevo sentido acerca de la naturaleza que habitamos como algo inmenso: no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, y luego, sobrepasándolos, en la dimensión de su microconstitución. La nueva perspectiva del tiempo y la nueva dirección en la biología se combinaron en el explosivo impacto que produjo la publicación en 1859 de la teoría de Darwin. Y se continúa hasta nuestros días con el impacto semejante que produjeron las teorías de Freud, medio siglo después.

La obra de Darwin tuvo consecuencias devastadoras para la creencia dadas las estructuras intelectuales en las que se proyectaba la fe, principalmente, pero no exclusivamente, en los países protestantes. En los dos siglos precedentes se había invertido muchísimo en el argumento del designio como prueba cierta de la existencia de la deidad. Hemos visto cuán central fue para el deísmo, pero también afectó virtualmente a todas las tendencias en el seno de la Iglesia. Hasta una figura hiperortodoxa como fuera Cotton Mather llegó a afirmar, a principios del siglo XVIII, que «un *ser*, que ha de ser *superior* a la *materia*, incluso al *creador* y *gobernador* de toda la materia, es tan visible en todos los lugares» que el «*ateísmo* ha quedado abucheado y ahuyentado para siempre fuera del mundo».[15] Darwin, al demostrar que era posible tener un designio sin diseñador, abrió una inmensa fisura en ese modo de razonamiento.

El giro hacia la interpretación literal de la Biblia en las Iglesias protestantes y la crucial significación apologética otorgada a los milagros de Cristo como prueba de sus credenciales, algo que ya habían subrayado Locke y otros, agravaron la vulnerabilidad. Éstos,

además de otros factores, hicieron que ciertos logros de la ciencia conseguidos en el transcurso del siglo XIX parecieran totalmente contrarios a la fe de una forma que hoy difícilmente resulta tan evidente.

Fueron circunstancias agravantes, pero que no aportan una explicación completa para aquella certeza de colisión entre la ciencia y la religión que, después de todo, fue mucho más fuerte entre los no creyentes. ¿Qué era lo que les permitía sentirse tan seguros? Intelectualmente, fueron algunas de las tesis del cariz al que he querido aludir con el término «cientifismo», que quizá cabría formular como la creencia en que los métodos y procedimientos de las ciencias sociales, tal como se estaban codificando, eran suficientes para establecer todas las verdades que necesitamos para creer. Y, ¿qué los llevaba a creer tal cosa? Ninguna razón concluyente, porque no la hay. Nada nos asegura que las cuestiones sobre las que formamos una creencia sean arbitrables de ese modo. El propio cientifismo requiere un salto de fe.

Lo que impulsa esa fe es su propia visión moral. Aquí nos aproximamos a una imagen no distorsionada del drama victoriano de la increencia. No se trata del mero reemplazo de la no ciencia por la ciencia, sino una nueva y militante perspectiva moral que surge de la antigua y asume su lugar junto a ella como una alternativa de lucha.

Esta perspectiva es uno de los constituyentes más importantes de la cultura contemporánea. Central en ella es la «ética de la creencia» (título de un libro muy influyente durante el último tramo del período victoriano).[16] Uno *no debería* creer aquello para lo cual no cuenta con suficiente evidencia. Dos ideales fluyen a la par para dar ímpetu a ese principio. El primero es el de la libertad racional autorresponsable, que he formulado reiteradamente en estas páginas. Tenemos la obligación de decidir sobre la evidencia sin someternos a ninguna autoridad. El segundo es una especie de heroísmo de la increencia, es la honda satisfacción espiritual de saber que uno ha confrontado la verdad de las cosas, por muy desolador y poco prometedor que ello resulte.

Éste es un tema constantemente reiterado en los escritos del período. Samuel Putman, un antiguo pastor protestante, estaba dispuesto a contemplar «el abismo infinito» en el que terminaría por sumirse la humanidad, sin un solo «resquicio para la esperanza». La religión le repugnaba: «¡Oh, la debilidad, la falacia de la religión

frente a este terrible destino!». No estaba dispuesto a tener nada que ver con ese «llanto del niño en la noche», ese «sentimentalismo del cobarde».[17] «En el preciso momento en que el hombre reconoce el mal que le ha tocado, en ese mismo instante surge la grandeza de su ser; pues puede amar, puede aguantar, puede perecer sin terror.» Y los victorianos solían hablar a menudo de la «hombría» que es menester para arrostrar la verdad desnuda.[18]

Si uno no podía creer, entonces la sinceridad le exigía que lo dijese. Aquí los agnósticos mostraban su filiación con respecto al cristianismo evangélico, del que muchos de ellos descendían.[19] Charles Eliot Norton acusaba a los creyentes de cometer el «gran pecado» de la «insincera profesión de su fe». Y Thomas Huxley basaba sobre este pensamiento su confianza en el futuro: «Por muy mal que se presente la posteridad, siempre y cuando los que vienen se apoyen en la sencilla regla de no simular creer lo que no tienen razón para creer, porque sea ventajoso simularlo, no llegarán a sumirse en las más rastreras profundidades de la inmoralidad».[20]

Una ética como ésa llama a algo así como al cientifismo, a una acerada demarcación entre lo que cuenta con una buena razón para que se crea en ello y lo que supera este límite. Un universo en el que las preguntas más importantes estuvieran rodeadas de misterio socavaría esa nítida llamada moral. Idealmente se necesitan principios fehacientes como los del método científico, que puedan separar las ovejas de las cabras entre las creencias que intentan cobijarse en la mente. Ese sentido tan nítido de demarcación entre lo permisible y lo no permisible es otra de las marcas influyentes del legado evangélico. La epistemología y el fervor moral se apoyan mutuamente.

La ética de la creencia se enlaza a través de la ciencia con una tercera fuerza importante, la demanda de benevolencia. Al igual que en el caso de la Ilustración increyente, para los victorianos la ciencia estaba vinculada al progreso en la tecnología y, por consiguiente, en la mejora humana, tradición ésta que se remonta a Bacon. Así pues, el vuelco desde la religión a la ciencia no sólo anunciaba una mayor pureza de espíritu y una mayor hombría, sino que también los alineaba con las demandas del progreso y el bienestar humanos. En efecto, la valentía para arrostrar el universo profano se percibía como el sacrificio que los agnósticos estaban dispuestos a asumir en aras de mejorar lo humano. En palabras de un increyente norteamericano, su «gran filosofía» les enseñaba a «dejar de mirarnos a nosotros mismos

y nuestras cargas en pro del avance de la raza humana». Y, de hecho, como vimos con Bentham y la Ilustración increyente, muchos acariciaban la noción de que enfrentarse a un universo sin Dios liberaba las reservas de benevolencia que llevamos en nosotros mismos. En palabras de otro norteamericano, «en el momento en que uno pierde la confianza en Dios o en la inmortalidad en el universo», se hace «más autosuficiente, más valiente, y mucho más solícito para ir en ayuda, allí donde la ayuda humana sea posible».[21]

Algunos de estos temas se aúnan en la conmovedora declaración que aparece en una carta de Thomas Huxley. En ella habla acerca de su juventud inmoral y posterior reforma, y pregunta qué fue lo que hizo que sucediera de ese modo: «¿Acaso la esperanza de inmortalidad o de futura recompensa?». No, esto no tuvo ninguna importancia:

> No, mas te diré exactamente qué es lo que operó en mí. El *Sartor Resartus* de Carlyle me hizo entender que un profundo sentido de la religión era compatible con una total ausencia de teología. En segundo lugar, la ciencia y sus métodos me proveyeron de un abrigo independiente de la autoridad y la tradición. En tercer lugar, el amor me abrió a la visión de la santidad de la naturaleza humana, e imprimió en mí un hondo sentido de responsabilidad.[22]

Ésta es la recia moral alternativa que produjo tal fisura en la religión victoriana. No se trataba de una supuesta incompatibilidad lógica entre la ciencia y la fe, sino que fue la imperiosa demanda moral de no creer lo que condujo a muchos victorianos a pensar que tenían que abandonar; por muy penoso que les resultase, la fe de sus mayores.

La ilusión del cientifismo resultó tan intensa, no sólo debido al ámbito particular en que en el siglo pasado se desarrollaba el drama de la increencia, sino también porque fue producida por la propia ética de la creencia, como he intentado mostrar. Ésta empuja hacia otra variante del cientifismo, y con ello tiende a oscurecer sus más profundas motivaciones. En las obras de los fundadores éstas aún se encuentran más o menos en la superficie, y por eso vale la pena que volvamos a ellas. Pero para muchos de sus seguidores en el siglo XX, todo reconocimiento de la dimensión moral ha sido absolutamente reprimido.

Un ejemplo llamativo es el del sociobiólogo Edward O. Wilson. En su *On Human Nature (Sobre la naturaleza humana)*, el cientifismo ha engullido por completo la moral; en efecto, nos ofrece una obtusa explicación reduccionista de la última. La selección natural gira en torno a ciertas tendencias a reaccionar, ciertos sentimientos «viscerales», que son «primordialmente inconscientes o irracionales».

> Como todos los demás, los filósofos miden sus personales respuestas emocionales con respecto a varias alternativas como si consultaran con un oculto oráculo.
>
> Ese oráculo reside en los profundos centros emocionales del cerebro, muy probablemente en el sistema límbico... Las respuestas emocionales humanas y las prácticas éticas más generales basadas en ellas han sido programadas hasta un grado sustancial por la selección natural a lo largo de miles de generaciones.[23]

O, más adelante:

> La conducta humana —al igual que las más profundas capacidades para la respuesta emocional que la conduce y guía— es la técnica del circuito por el cual el material genético humano se ha conservado y se conservará intacto. En última instancia la moral no posee más función demostrable que ésta.[24]

Una postura reduccionista como ésta es, desde luego, indefendible en un sentido muy profundo, o sea, nadie podría en realidad vivir en conformidad con ella y, por tanto, la mejor explicación disponible de la norma en conformidad con la cual realmente vivimos difiere necesariamente de ella. Esto aparece casi al final del libro en el que Wilson, con sublime indiferencia e incluso incoherencia, nos ofrece su visión moral. Se confiesa profundamente conmovido por la «épica evolucionista» y, en particular, por el extraordinario relato de la aparición del hombre, gracias al ingenio y la clara visión de la razón instrumental. Lo que le inspira respeto hacia el hombre no es sólo su éxito, sino que se haya puesto a la altura de su éxito extendiendo su conocimiento y ensanchando su visión. «El verdadero espíritu prometeico de la ciencia significa liberar al hombre dándole el conocimiento y alguna medida de control sobre su entorno físico.»

Ese mayor conocimiento y visión puede a su vez transformar sus aspiraciones. Construye una visión panorámica que une su trayecto-

ria anterior con el futuro al que aspira. La era científica, una vez que se haya desembarazado de los mitos tradicionales de la humanidad,

> construye la mitología del materialismo científico, guiada por los artefactos correctores del método científico, dirigida por un llamamiento preciso y deliberadamente afectivo a las necesidades más profundas de la naturaleza humana, y conservada con toda su fortaleza por la ciega esperanza de que la travesía en la que ahora estamos embarcados nos llevará más lejos y será mejor que la que acabamos de finalizar.

Para que esto se cumpla con éxito es preciso que nos liberemos de alianzas y vínculos particulares y provincianos; es menester lograr vernos a nosotros mismos como parte de la gran imagen.

> La naturaleza humana nos inclina a los imperativos del egoísmo y el tribalismo. Pero una visión más desligada del largo alcance del curso de la evolución, nos permitiría divisar más allá del ciego proceso de decisión de la selección natural y vislumbrar la historia y el fruto de nuestros genes en el trasfondo de toda la especie humana. Esa visión está definida por una palabra que usamos intuitivamente: nobleza. Si los dinosaurios hubiesen entendido este concepto, es posible que hubieran sobrevivido. Podrían ser nosotros.[25]

La «nobleza» de Wilson incorpora algunos de los ideales descritos anteriormente. Implica tener el coraje de desligarnos de la perspectiva limitada, del mito halagüeño o consolador, de percibir la lucha inmemorial por la supervivencia como un todo, y luego verse instado a superar el estrecho egoísmo para conducirlo hacia nuevas cumbres. Ésa es la clase de libertad autorresponsable, la trascendencia de la particularidad que apoya nuestra eficacia y que es preciso cultivar. La visión moral arde en el corazón de la epistemología.

La «nobleza» de Wilson pone también de relieve algo más: lo que los victorianos llamaban «hombría» y que les capacitaba para arrostrar el hecho de que la verdad también posee otra cara. No sólo trascendemos el deseo pusilánime de comodidad y seguridad; también nos elevamos más allá de nuestra perspectiva y abarcamos el todo. Ello nos colma de tal respeto reverencial que nos permite escapar de nuestras limitadas preocupaciones. Existe algo en la ética moderna de la razón científica que está en continuidad con el previo estoicismo y que recoge los ecos ya evocados por Descartes.[26] En nuestro si-

glo ha sido articulado por Bertrand Russell, que en *La esencia de la religión* distingue dos naturalezas en los seres humanos, una «particular, finita, centrada en sí misma; la otra universal, infinita e imparcial». La parte infinita «brilla imparcialmente»:

> Las edades lejanas y las remotas regiones del espacio son tan reales para ella [la parte infinita] como lo presente y lo cercano. En pensamiento, se erige por encima de la vida de los sentidos, procurando siempre lo general y lo abierto a todos los hombres. En deseo y voluntad, apunta simplemente al bien sin percibir dicho bien como mío o tuyo. En sentimiento, prodiga amor a todos, no sólo a quienes fomentan los propósitos del yo. A diferencia del yo finito, es imparcial; su imparcialidad conduce a la verdad en el pensamiento, a la justicia en la acción, y al amor universal en el sentimiento.[27]

O, en un plano más personal, escribe en una carta:

> La incesante batalla interna hace de mí algo que actúa sin combate interior: por eso me gustan la necesidad y las leyes del movimiento, y el hacer de la materia inerte en general. No puedo imaginar a Dios sin estar colmado de conflictos... Así pues, prefiero un no Dios. La vida me parece esencialmente pasión, conflicto, furia; los momentos de paz son breves y se destruyen a sí mismos. Un Dios debería ser sereno, como el de Spinoza, meramente el curso de la naturaleza. Todo esto es autobiografía, no filosofía.[28]

Lo que sucedió en las culturas anglosajonas en la crisis de fe victoriana es que, por primera vez, la fe en Dios tuvo a disposición un horizonte moral alternativo. A partir de ese momento la creencia y la increencia existen en contraste y tensión entre ambas, y ambas se hacen problemáticas por el hecho de existir en ese campo de alternativas, como he dicho antes (capítulo 18). Ninguna de las dos se beneficia de la indiscutible seguridad de que disfrutara la fe religiosa en épocas anteriores. Las fuentes morales pueden encontrarse no sólo en Dios, sino en las dos nuevas «fronteras»: la dignidad que otorga a nuestras facultades (en un principio sólo las de la razón desvinculada, mas ahora también la imaginación creativa); y la hondura de la naturaleza interior y exterior.

No obstante, la ética científica de la (in)creencia es sólo una de las formas en que se puede beber en dichas fuentes alternativas. Tam-

bién existía toda una gama de posiciones que descendían del Romanticismo. Éste podía ofrecer sus particulares sendas hacia la increencia, mas quienes las transitaban mantenían una postura muy crítica respecto al cientifismo. El movimiento que dimana del teísmo fue más paulatino y transitó a través de un número de posiciones intermedias, y en algunos casos sin apenas llegar a consumarse. Ralph Waldo Emerson revoloteó en los bordes en que se juntan el teísmo, el panteísmo y el no teísmo.

Pero cuando la gente efectivamente se extralimitaba de esas sendas, lo que les inducía a ello no eran tanto las dificultades que tenían con la ciencia, aunque éstas también tuvieron un papel en este período, cuanto algo inherente a la noción de la naturaleza como fuente que había legado el Romanticismo (en ocasiones, como en los casos de Emerson y Arnold, a través de la influencia de Coleridge). Goethe hilvanó la articulación más influyente. Era el sentido de que el ideal de la integridad expresiva encajaba mejor en la perspectiva «pagana» de los antiguos que en las aspiraciones trascendentes del cristianismo. La identificación de los griegos con la unidad armoniosa fue un importante tema entre los románticos alemanes. Y Arnold asumió algo de esa misma idea al contraponer «hebraísmo» y «helenismo». El primero nos impulsa a la perfección moral; pero el segundo nos ha dado la idea de perfección como «expansión armoniosa de *todas* las fuerzas que crean la belleza y el valor de la naturaleza humana».[29] Necesitamos ambas cosas para ser seres completos.

Leslie Stephen representa el caso paradigmático de quien toma la senda cientifista hacia la increencia. Sin embargo, Matthew Arnold transitó al menos una parte de la senda por un camino goetheano. Y ello no sin pesadumbre. Cuando «el mar de la fe» refluye, deja sólo

Its melancholy, long withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.

Su melancolía, ese largo bramido de retirada,
retrocediendo al aliento
del viento de la noche, dejando tras de sí las vastas orillas tristes
y los desnudos guijarros del mundo.[30]

Y queda la duda de si en efecto recorrió la senda hasta su término. Continúa hablando de Dios como «el poder que no está en nosotros y contribuye a crear la rectitud» y de la oración como «energía de la aspiración».[31] Pero llegó tan lejos como llegó, impulsado no tanto por la «ética de la creencia» como por la necesidad que sentía de encontrar una religión mejor, más servible para una edad democrática. En otras palabras, también él iba en busca de las fuentes morales para las exigencias, tanto estrictamente morales como de una perfección más amplia, que la modernidad impone sobre nosotros. Y sorprendentemente, encontró dichas fuentes en la cultura.

La cultura es para Arnold lo que aúna la razón con la «pasión moral y social por hacer el bien». Es «la razón que envuelve la personalidad entera», tal como Lionel Trilling formula sus doctrinas.[32] La doctrina es lo que puede reemplazar a la religión, y debe hacerlo si queremos evitar que el declive de la creencia tenga consecuencias empobrecedoras.

Arnold explora aquí una tercera senda, no la de la fe en Dios de la manera normalmente reconocida, ni tampoco la del agnosticismo cientifista. Es la aspiración al todo, a la plenitud del gozo cuando el deseo se funde con el sentido de la más profunda significación. Su fuente se halla en el ideal romántico de la autoperfección mediante el arte. Una manera de trazar el mapa de las posibles fuentes morales en nuestro tiempo es percibirlas divididas en esos tres ámbitos. Son alternativas que suelen estar en tensión, influyéndose entre sí y problematizándose unas a otras. Mas una enorme energía deriva hacia una filosofía que puede reclamar plausiblemente el unir a dos de las tres; ésa ha sido una de las razones de la inmensa fuerza de atracción del marxismo a lo largo del último siglo. Al menos en una interpretación, parece combinar el materialismo cientifista con la aspiración a la totalidad expresiva.[33] Y esa combinación ejerce una tremenda atracción.

22.3

Quiero plantear de nuevo ahora el interrogante que me ocupó en el largo excurso sobre el siglo XIX y la crisis de fe: ¿qué es lo que subyace en el sentido del excepcionalismo histórico, que reconocemos y cumple con las tan estrictas exigencias de justicia y benevolencia

universales? No ha de sorprender que las posibles respuestas a dicha pregunta puedan, al menos de un modo genérico, ajustarse al «mapa» tripartito de las fuentes morales heredadas del siglo XIX.

Naturalmente, la raíz primigenia de la demanda de procurar justicia y bienestar universales se ha de encontrar en la tradición religiosa judeocristiana. Esto resultaría obvio en términos generales, y en las páginas precedentes he venido trazando algunas de las conexiones más destacadas. La comprensión cristiana ortodoxa de dicho interés universal es el *agapē* o «caridad»; y la respuesta al interrogante de qué es lo que lo posibilita, es la gracia. Ello puede no ir vinculado a ninguna noción excepcionalista en una sociedad dada, puesto que nada garantiza que sociedades enteras sean transformadas por la gracia. El cristianismo siempre ha mantenido una relación muy ambivalente con las sociedades en las que ha existido, y el propio concepto de cristiandad está forjado con tensión teológica.[34]

No obstante, cuando el compromiso con el interés universal asume una definición no teísta, algo diferente ha de desempeñar el papel que antes desempeñara la gracia. El interrogante es desestimado con frecuencia debido a la general resistencia de la Ilustración increyente a plantear el tema de las fuentes morales. Sin embargo, suele estar implícitamente aludido. Los autorretratos excepcionalistas han de contener una respuesta implícita a ese interrogante, indicando qué es lo que en efecto piensan que hace posible que seamos más «civilizados» (equitativos, democráticos, interesados en el bien común, etc.) que otros. ¿Cuáles han sido esas respuestas?

He analizado una de ellas en conexión con la Ilustración: la creencia de que cuando logramos la plenitud de la razón desvinculada y nos desprendemos de ataduras supersticiosas y provincianas, deberíamos ser movidos, como hecho incontrovertible, a hacer el bien a la humanidad. Parece que Bentham lo da por sentado, en su propio *cri de coeur* que he citado antes.[35] Y en nuestra cultura científica percibimos la omnipresente creencia de que la sinceridad y la desvinculación científicas inclinan a la equidad y al amor en el trato con los demás. También parece que Freud, a su manera, estuvo muy seguro de sus buenas intenciones.[36] Algo más contundente parece aflorar a la superficie entre los agnósticos pioneros del siglo XIX: la idea de que el superar el cómodo mundo de la ilusión, el enfrentarse varonilmente a la enorme indiferencia del universo nos libera del egoísmo mezquino para poder así dedicarnos al bienestar universal. Qui-

zá se pueda tener un sentido más preciso de lo que esto implica al examinar una obra literaria del siglo XX, *La peste* de Albert Camus, en la cual su protagonista, el doctor Rieux, encarna el eslabón que existe entre la disolución total de todas las ilusiones de la creencia religiosa y el tenaz compromiso inquebrantable de paliar el sufrimiento humano.

Dostoievski, en un espléndido pasaje de *El adolescente*, también ofrece cierto sentido de dicha conexión. Versilov presenta la visión del día en que los humanos despertarán sólo para encontrar que están absolutamente solos en el universo, que no existe Dios ni inmortalidad, que sólo se tienen a sí mismos. Y el resultado será un tan grande caudal de ternura y cuidados recíprocos que el mundo se transformará en un paraíso.[37]

Pero aquí ya estamos penetrando en el terreno de otra familia de respuestas, las que descienden de Rousseau. Rousseau se fundamenta en otro de los grandes temas del siglo XVIII, el de la empatía. El ser humano «natural» siente una empatía animal; le inquieta presenciar el sufrimiento y está movido a ayudar. En la sociedad ello puede ser fácilmente sofocado.[38] Pero en la medida en la que los seres humanos se convierten en seres sociales y racionales de forma no distorsionada, tanto la compasión como el amor a sí mismo son transformados en conciencia y ésta, lejos de ser la voz áspera del deber contrapuesto al sentimiento, idealmente habla a sus corazones y les mueve a la benevolencia.[39]

Rousseau sugería una imagen del ser humano caracterizada por un gran fondo de benevolencia, cuyas fuentes eran tan naturales y espontáneas en nosotros como cualquiera de los deseos normales. Ello no es otra cosa que la transformación normal, no distorsionada, en virtud de algo que es instintivo en nuestra naturaleza animal, y que podría ser ahogado por la clase de razón depravada, pero está ahí como un profundo venero esperando manar. El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza.

Esta idea fue asumida de diferentes maneras. En cierta forma se continúa en las teorías románticas de la naturaleza como fuente, en la imagen de un ser restaurado cuyos sentimientos espontáneos, incluso los deseos sensuales, han quedado imbuidos de benevolencia, como aquellos «ebrios de fuego» que penetran en el santuario de la alegría en el poema del joven Schiller, o en la figura de Empédocles de los primeros borradores de Hölderlin.[40] Y la idea se extiende has-

ta la actualidad y encuentra su última y más espectacular manifestación en las revueltas estudiantiles de 1968 y, en una forma más difuminada, en el conjunto de la «generación de las flores» de la década de 1960.

Pero también Kant encuentra una base para la idea de la buena voluntad en nosotros, una buena voluntad que se ha alejado por completo de nuestros deseos naturales y ha ido hacia el estatus que disfrutamos como agentes racionales y el respeto que experimentamos necesariamente frente a las exigencias que plantea. Aquí volvemos a la noción de la Ilustración de que es el desarrollo de la razón lo que hace que esta voluntad sea efectiva; lo que nos transforma ya no es la racionalidad instrumental, sino las exigencias de la universalidad.

Y así, como alternativa a la fe naturalista en la razón científica, a finales del siglo XVIII nos topamos con un conjunto de visiones que perciben una gran fuente de benevolencia en nosotros, bien sea en nuestros deseos naturales o en el ser nouménico, o quizá también en un modo que no se puede clasificar entre esas alternativas. Sólo tenemos que pensar en el templo de Sarastro de *La flauta mágica* de Mozart. Allí hay una fuente de bondad, de voluntad benevolente que irradia de la naturaleza no distorsionada. «In diesen heiligen Hallen», la discordia y el odio dan paso al perdón y al amor. La música nos convence allí donde las palabras jamás llegarían a hacerlo.

Todos esos posibles sustitutos de la gracia —la nítida visión de la razón científica, el rousseauniano o romántico impulso interior de la naturaleza, la buena voluntad kantiana y la bondad sarastriana— han contribuido a fundamentar la confianza de que es posible cumplir con las exigencias de la benevolencia universal. En la vida real de la cultura moderna no han sido tratados como alternativas a la fe religiosa, ni tampoco se los ha visto como incompatibles con ella. Las visiones excepcionalistas del siglo XIX en los países angloparlantes, algunas veces virtualmente han combinado todos ellos: quizás hubiera menos del rousseauniano-romántico; no obstante, a menudo se ha dado una combinación de fe cristiana con el sentido del progreso de la sociedad moderna en el control ilustrado y racional. Ello a su vez pudiera ser coherente con el sentido kantiano o sarastriano de que las fuentes internas de benevolencia han sido liberadas por la educación ilustrada. La amalgama resultante, que se da en propor-

ciones diferentes en diferentes tiempos, da una idea del talante que ha rodeado los grandes empeños por la mejora humana en las sociedades angloparlantes en el decurso de los dos últimos siglos: desde las campañas temperacionistas, pasando a través de las reformas educativas, hasta los grandes esfuerzos por la reconstrucción del mundo que siguieron a las dos guerras mundiales. Harto diferentes fueron las combinaciones «laicas» que se dieron en Francia, mucho más confiadas en lo kantiano y lo sarastriano y, en algunos casos, con una peculiar traslación cientifista francesa del holismo romántico que desciende de la tradición de Saint-Simon, pasando por Comte, hasta llegar a Durkheim y continuar más allá.

Al igual que las concepciones del bien, las ideas sobre la motivación moral muestran una confusa mezcla de fusión, influencia recíproca y rivalidad entre las diferentes fuentes. Creencia e increencia se han relacionado complejamente entre sí. No es sólo que los sustitutos seculares procedan históricamente de la noción cristiana de la gracia; ellos a su vez han influido en ella. Las nociones modernas del *agapē* se han visto afectadas por el ideal de la austera e imparcial beneficencia que emerge de la razón desvinculada. Esto ya era evidente en Hutcheson y se hace notable en el utilitarismo cristiano. Pero también han sido transformados por las concepciones románticas del sentimiento espontáneo, de una bondad que fluye de la naturaleza interior. Al mismo tiempo, dicha influencia ha sido puesta en tela de juicio. Defensores de las diferentes vertientes de la espiritualidad cristiana han combatido con dureza lo que ellos han percibido como intrusiones foráneas. La proyección del pensamiento hiperagustiniano mantiene su sospecha acerca de la naturaleza irredenta, o del compromiso sin reservas con la reforma activista. Y luego las diferentes influencias, el Romanticismo y la Ilustración, chocan dentro de las Iglesias cristianas al igual que en cualquier otro lugar en la cultura.

Además, esas diferentes imágenes de la gracia y sus sustitutos son rivales. Cabe adoptar una postura en alguna de ellas para rechazar las demás. Puesto que todas son vulnerables, como veremos luego, puesto que todas pueden entrar en crisis, surge una compleja interacción en la que cada una de ellas se ve en un momento fortalecida por la debilidad expuesta por las otras. La creencia en un proceso unilineal llamado «secularización» es la creencia de que la crisis sólo afecta a las creencias religiosas y que los beneficiarios invariables de

ella son las seculares. Pero ésta no es una visión adecuada de nuestra situación.

22.4

He estado trazando el mapa de nuestro paisaje moral tal como emerge del siglo XIX y he tomado como hilo las exigencias típicamente modernas y las fuentes en las que éstas beben. No obstante, existe otro tema de gran importancia que se introduce ya hacia el final, y es la batalla que se establece entre la Ilustración y el Romanticismo tal como se está desarrollando. Dicha batalla continúa lidiándose a lo largo de toda la extensión de nuestra cultura, como testimonia la lucha actual entre lo orientado tecnológica o ecológicamente. Las dos vertientes han discrepado desde un principio; las teorías expresivas emergen parcialmente como una crítica a la unidimensionalidad de la razón instrumental. Pero también logran existir de un modo curioso en nuestra cultura. Para comprender esto mejor deberíamos observar más atentamente el impacto y las sucesivas transformaciones del expresivismo romántico.

El expresivismo romántico brota de la protesta en contra del ideal ilustrado de la razón instrumental, desvinculada, y las formas de vida moral y social que fluyen de ella: el hedonismo y el atomismo unidimensionales. La protesta continúa a través del siglo XIX en diferentes formas y adquiere aún mayor relevancia a medida que la sociedad es transformada por la industrialización capitalista en una dirección cada vez más atomista e instrumental. La acusación en contra de esta forma de ser es que fragmenta la vida humana: dividiéndola en departamentos desconectados, como son la razón y el sentimiento; separándonos de la naturaleza; separándonos a unos de otros. Schiller formuló la acusación en una de sus *Cartas estéticas*, y la encontramos de nuevo en Arnold.[41] Se le acusa también de reducir o bloquear el significado: se percibe la vida unidimensionalmente como la búsqueda de placer homogéneo; ningún objetivo sobresale por representar una mayor significación.

Sin embargo, hubo una tercera línea de crítica, más explícitamente política, según la cual el atomismo —o sea, la condición por la cual cada uno define sus propósitos en términos individuales y sólo penetra en la sociedad en el terreno instrumental— socava la propia

base de cohesión que una sociedad participativa y libre necesita para mantenerse. También este aspecto recibe una influyente formulación en la sexta *Carta* de Schiller. Pero Tocqueville lo formula en un plano más refinado conectándolo con toda la tradición del pensamiento de los regímenes republicanos. Tocqueville desarrolla la antigua noción de que un interés demasiado grande en el autoenriquecimiento entraña un peligro para la libertad pública, pues ésta exige que nos orientemos a la vida pública en vez de obcecarnos con la preocupación por el bienestar individual, que buscamos por simple razón instrumental.

El amor a la libertad es esencial para los ciudadanos, escribe:

> *Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracas journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour de bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses.*
>
> Sólo ella [la libertad] es capaz de arrancar la mente de los hombres del culto a las riquezas y a las mezquinas preocupaciones de los asuntos particulares que afloran en el curso de la vida cotidiana, y hacerles percibir y sentir en todo momento que pertenecen a una entidad que está por encima y en torno a ellos, su patria. Sólo ella sustituye en ciertos momentos críticos su natural amor al bienestar por un ideal más elevado, más enérgico; ofrece a la ambición otros objetivos mayores que el de la adquisición de riquezas.[42]

Desde Schiller, desde Tocqueville, también desde Humboldt, y desde Marx a su manera, el Romanticismo fue fuente de un importante espectro de visiones políticas alternativas, críticas de la sociedad instrumentalista, burocrática e industrial que se desarrollaba en Occidente. Una línea de éstas quedó injertada a través de Tocqueville en la tradición humanista civil y ha contribuido a mantenerla controvertida hasta el siglo XX.

Pero otro fruto del Romanticismo en el seno de la política moderna es el nacionalismo. Quizá sea necesario reiterar aquí que afirmar esto no significa ofrecer una explicación causal. Si quisiéramos explicar el nacionalismo tendríamos que tener en cuenta los requisitos funcionales de las nuevas sociedades que se habían liberado de

las viejas nociones del orden jerárquico, habían visto el desgaste de las tradicionales comunidades locales y necesitaban encontrar una nueva base de cohesión entre los individuos supuestamente libres e iguales. O tendríamos que observar los mismos factores desde otro ángulo, el de las aspiraciones de las élites burguesas o los intelectuales por construir una nueva entidad política antijerárquica. Factores de esta clase pueden ayudar a explicar por qué en el siglo XIX el nacionalismo se extiende y se convierte en una potente fuerza en la civilización europea. No obstante, dichos factores no explican los peculiares rasgos del nacionalismo como postura moral y política. Éstos hallan sus raíces, primero, en la noción de Rousseau de que el lugar de la soberanía ha de ser el pueblo, o sea, una entidad constituida por un propósito o identidad común, algo más que una mera «agregación».[43] Esa idea raíz se desarrolla en el concepto *Volk* que formula Herder, la noción de que cada pueblo tiene su manera de ser, pensar y sentir, a la que debe lealtad; que cada cual tiene el derecho y el deber de encontrar su propio camino y de que no le impongan uno ajeno.[44]

En la primera ola de naciones modernas como los Estados Unidos, Francia y, en su propia y peculiar manera, Gran Bretaña, todas ellas construidas con anterioridad al nacionalismo herderiano, la base de la cohesión era la nación política y un cierto ideal de ciudadanía. Pero en la siguiente ola de ponerse al día, la de la reacción a la construcción de la nación, la lengua se constituye como el principio dominante; ciertamente ése es el caso en las naciones europeas. La lengua es la base obvia para una teoría del nacionalismo fundamentada en la noción expresivista del carácter especial de cada pueblo, la lengua concebida al modo herderiano, es decir, en términos de una teoría «expresiva».[45] Éste es un concepto que hace arraigar la pluralidad de los Estados en la naturaleza de las cosas, pero no en un orden natural concebido al antiguo modo jerárquico. Pretende encontrar el principio de la identidad de un pueblo —lo que hace que sea más que una mera agregación— como algo ya dado, no arbitrariamente determinado, sino enraizado en su ser y en su pasado; al mismo tiempo, ese principio no es el de la lealtad externa, sino algo constitutivo de la humanidad autónoma de un pueblo, algo esencial en el ser humano. La lengua es obviamente un importante candidato para este constitutivo papel de definición de esencia, especialmente en una perspectiva herderiana. Por eso sirve de cohesión a las socie-

dades modernas. Pero para poder entender cómo se supone que se ha de lograr dicha cohesión, es menester percibirlo en términos expresivistas.

Esto nos lleva a una de las maneras en que las vertientes ilustrada y expresivista podrían llegar a coexistir en la cultura moderna. La cara más fea del nacionalismo moderno suele combinar en sí una llamada patriotera a la personalidad o voluntad nacional, con la pulsión por el poder que justifica el recurso a los medios industriales y militares que sean más eficaces. El caso extremo de este repulsivo fenómeno es el de la Alemania nazi. Ahí tenemos un régimen que accede al poder en parte por los reiterados llamamientos a la integridad expresiva contra la razón instrumental. Hasta cierto punto surge de los grupos *Wandervögel* juveniles y glorifica a los recios campesinos. Su práctica fue una violenta aplicación de la razón instrumental que desgarró incluso los vínculos de lo pensable, tal como había estado hasta entonces definido. Desgraciadamente esa combinación funciona. El nacionalismo en su modalidad patriotera puede destruir su justificación original en el expresivismo herderiano.

Como sucede con otros brotes del expresivismo romántico, el nacionalismo incluye también inseparablemente ciertas narraciones, a menudo esperpénticamente ficticias y anacrónicas, algunas veces casi misteriosas, cuando actos de constitución política, considerablemente arbitrarios, son envueltos en el manto de una falsa antigüedad. No obstante, de una manera o de otra, una nación, para tener identidad, requiere y desarrolla una cierta imagen de su historia, su génesis, su desarrollo —sus padecimientos y sus logros—. Esos relatos nos envuelven y forman imágenes nuestras y de nuestro pasado, mucho más que lo que podemos llegar a darnos cuenta. Ésta es una manera sumamente importante en la que el expresivismo ha configurado nuestro mundo.[46]

Pero la proyección romántico-expresiva del pensamiento y la sensibilidad, bien sea en la política, en el arte, en las teorías de la cultura, o sólo como cruda protesta contra la sociedad instrumental, atraviesa una importante transformación en el siglo XIX. Para poder trazar mejor dicha transformación seguiremos dos caminos relacionados entre sí.

1. El primero fue la imagen de la naturaleza. Los románticos desarrollaron una visión expresiva de la naturaleza, a veces percibida

como un gran torrente de vida que fluye a través de todo y emerge también en los impulsos que sentimos dentro de nosotros mismos. Esa imagen queda apostrofada por Schiller como Alegría o teorizada por Schelling como Espíritu. Era una imagen que debía mucho a la noción tradicional del orden providencial. De hecho, trató de integrar en ella algo de la antigua noción de un orden significativo. Schelling y sus contemporáneos bebieron en las fuentes neoplatónicas, en Ficino, en las teorías renacentistas de correspondencia. Schelling reconoce su afinidad con Giordano Bruno. Mas esa imagen fue transformada por el expresivismo y la nueva idea de la imaginación creativa.

Así, en la *Naturphilosophie* de Schelling, diferentes fenómenos naturales corresponden a diferentes niveles de realización del espíritu en la naturaleza. La naturaleza es el «Espíritu visible».[47] Esto ciertamente se asemeja a las antiguas teorías neoplatónicas del Renacimiento, donde la realidad física que nos rodea es también la encarnación de las Ideas. Lo que ha cambiado es la noción de encarnación. La manifestación ya no es la manifestación en el flujo de una Forma impersonal; ahora más bien se entiende en el modelo de la autorrealización del sujeto que se completa y define en el proceso de automanifestación. El orden de la naturaleza ha sufrido un giro subjetivista. De ahí se sigue que nuestro acceso a él potencia esencialmente nuestras facultades de autodefinición expresiva, la imaginación artística, tal como la concibe el joven Schelling; o la «razón» en el peculiar sentido que Hegel da a este término.

Pero en el siglo XIX se comienza a derrumbar esta visión del orden cósmico, de igual modo que antes les sucedió a sus predecesoras. Se debió, qué duda cabe, en parte al desarrollo de la ciencia natural que presentaba un universo mucho más vasto y más desconcertante en espacio, tiempo y evolución, que el percibido y racionalizado por los órdenes precedentes. Y a ello hay que añadir los desarrollos producidos en la biología en la segunda mitad del siglo, que introdujeron la ciencia natural en las profundidades de la naturaleza interior que los románticos habían hecho originariamente parte de la autoconciencia europea. El resultado para nosotros ha sido una visión tamizada de la naturaleza. Por un lado está el vasto universo que el descubrimiento científico está constantemente revelando, enorme y en alguna forma desconcertante, sobrepasando con creces nuestras capacidades imaginativas tanto para lo gigantesco como para lo mi-

núsculo; indiferente a nosotros y ajenamente otro, si bien colmado de inesperada belleza e inspirador de un respeto reverencial. Por otro lado está la naturaleza cuyo impulso sentimos en nuestro interior, de la que es posible sentirse enajenado y con la que aspiramos a estar en sintonía. La forma en que ambos se relacionan es profundamente problemática. Éste es uno de los aspectos en que nuestra situación existencial difiere enormemente de la anterior al siglo XVIII, cuando la explicación científica del orden natural estaba estrechamente unida a su significado moral, como hemos visto tanto en Platón como en las concepciones deístas del orden. Para nosotros, los dos han quedado a la deriva y no está claro cómo esperamos relacionarlos.

Una forma de abordar el problema es suprimiendo simplemente uno de esos términos por irrelevante o ilusorio. Ésa es la respuesta del naturalismo desvinculado, que sólo reconoce el orden de la explicación científica. Pero si no nos precipitamos en ese camino rápido, reconoceremos el área de perplejidad e incertidumbre en la cultura moderna. Las diferentes maneras de afrontar dicha perplejidad han tenido mucho que ver con el cambio que se ha dado en lo concerniente a la comprensión de la imaginación creativa y del papel que ésta desempeña en nuestra vida moral.

Pero para quienes han retenido el sentido del impulso interno de la naturaleza, su significado ha empezado a cambiar. Y eso ha sucedido en parte debido a los avances científicos; y, en parte, debido a la constante fuerza de lo que antes he denominado objeción antipanglossiana a todas las nociones del orden providencial, a saber, que hacen que la estructura de todas las cosas sea demasiado pulcra y armoniosa para nuestra experiencia. Se han dado también otros factores, que estudiaré en el capítulo siguiente.

Este giro encuentra su expresión en la filosofía de Schopenhauer. Quienes experimentaron el cambio, dejaron de percibir el gran torrente de la naturaleza al que pertenecemos como algo abarcable, común, estrechamente relacionado con el ser y benigno, y comenzaron a verlo cada vez más como algo inmenso, inconmensurable, ajeno y amoral, hasta que nos damos de bruces con reflexiones como las que hace el narrador Marlowe en *El corazón de las tinieblas* de Conrad, al observar a los nativos danzando en las márgenes del río:

> La tierra parecía sobrenatural... y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Bueno, ¿sabéis?, aquello era lo peor de todo: sospechar que

no fueran inhumanos. Lentamente iba penetrando en uno. Aullaban, brincaban, daban volteretas y ponían caras horribles; pero lo que nos hacía estremecer era precisamente la idea de su humanidad —como la nuestra—, la idea de nuestro remoto parentesco con ese tumulto salvaje y apasionado. Desagradable. Sí, era muy desagradable; pero si se era lo suficientemente hombre, se debía admitir que había en uno una débil huella de respuesta a la terrible franqueza de aquel ruido, una oscura sospecha de que hubiera un significado en todo ello que uno, tan alejado de la noche de los tiempos, pudiera comprender. ¿Y por qué no?... ¿Qué era lo que había allí, al fin y al cabo? Alegría, miedo, pena, devoción, valor, rabia. ¿Quién puede saberlo? Pero había verdad, una verdad despojada de su manto de tiempo.[48]*

2. El segundo cambio está obviamente relacionado con éste. En las reflexiones sobre el pensamiento humanista civil y el nacionalismo, que aparecen en la teoría de la cultura de Arnold, el expresivismo romántico se percibe apretadamente entretejido con las aspiraciones morales que he estudiado anteriormente: como su mayor fuente de apoyo o su complemento normal. Mas la propia noción de la realización mediante el arte contiene, como hemos visto, las semillas de una posible fisura. Dicha fisura la produjeron corrientes que influyeron en la cultura del siglo XIX y cuyas consecuencias son aún parte de nuestra vida. Para examinarlas es preciso investigar las epifanías de la imaginación creativa durante ese período.

* J. Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Barcelona, Juventud, 1990, págs. 62-63. (*N. de la t.*)

Capítulo 23

VISIONES DE LA EDAD POSROMÁNTICA

23.1

La idea de la imaginación creativa, tal como surge en la era romántica, sigue siendo central en la cultura moderna. El concepto está todavía vivo en lo que respecta al arte —la literatura, en primer lugar, y especialmente la poesía— como una creación que revela, o como una revelación que al mismo tiempo define y completa lo que pone de manifiesto.

Hay fuertes continuidades con el período romántico, a través de los simbolistas y muchas vertientes de lo que de un modo genérico se denominó «modernismo», que se mantienen hasta nuestros días. Lo que sigue siendo central es la noción de la obra de arte que procede de una «epifanía» o la realiza, tomando una de las palabras de Joyce en un sentido más profundo que el suyo. Lo que quiero dar a entender con este término es precisamente esta noción de la obra de arte como lugar de una manifestación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una significación moral o espiritual suprema; es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está revelando.

Una obra como ésta no se puede definir como mimesis, aun cuando pueda incluir un componente descriptivo. De hecho, existen dos maneras diferentes por las que una obra puede provocar lo que aquí llamo epifanía, y el balance a lo largo del último siglo ha oscilado de la una a la otra. En la primera, que dominó entre los románticos, en efecto, la obra representa algo —la naturaleza virgen, la emoción humana—, pero lo hace de tal manera que enseña alguna realidad o significación espiritual superior que resplandece a través de ella. La poesía de Wordsworth o las pinturas de Constable y Friedrich ejemplifican ese patrón. En la segunda, que domina en el

siglo XX, es posible que ya no esté claro qué es lo que representa la obra o por qué representa algo; el lugar de la epifanía ha pasado al interior de la propia obra. Gran parte de la poesía modernista y del arte visual no representacional pertenece a esta clase.

No obstante, incluso con el primer patrón, que llamaré las epifanías del ser, ya no es suficiente una comprensión puramente mimética. Porque la meta no es sólo representar, sino transfigurar a través de la representación para hacer «translúcido» el objeto. Y así, también aquí, la epifanía sólo puede ser provocada a través de la obra, que sigue siendo un «símbolo», en el sentido romántico del término. O sea, no podemos comprender lo que es una obra en cuanto epifanía señalando alguno de los objetos descritos o referidos, accesible de un modo independiente. Lo que la obra revela ha de ser leído en ella. Tampoco puede ser explicado adecuadamente en términos de las intenciones del autor, puesto que incluso si pensamos que éstas son definidoras del significado de la obra, ellas mismas sólo son apropiadamente reveladas en la obra. Y, siendo así, éste *debe* entenderse independientemente de las intenciones que el autor haya formulado en relación con ella, sean cuales fueren. Oscar Wilde expresa este concepto afirmando que «cuando la obra está terminada posee, por así decirlo, una vida propia e independiente, y podría expresar un mensaje muy diferente del que fue puesto en sus labios para que lo dijera».[1] Ninguna explicación o paráfrasis puede hacerle justicia. Hay que hallar su significado en ella misma. Cabría decir que existe en sí y para sí, «autoengendrada», tomando una expresión de Yeats.[2]

Otra expresión que se suele utilizar en este ámbito es «autotélico». Pero este término sólo se aplica correctamente respecto al segundo patrón que he descrito antes, y quizá sólo en el caso de una variante extrema. Una vertiente de pensamiento, presente desde los simbolistas, no concibe la obra como una epifanía del ser, ni de la naturaleza ni de la realidad espiritual que sobrepasa la naturaleza. Han tratado de desligarla de toda relación con lo que está más allá y, sin embargo, paradójicamente, para mantener la calidad epifánica. La obra sigue siendo el lugar de la revelación y de algo de primordial significación, pero es también profundamente autónoma y autosuficiente. A Mallarmé, una de las figuras paradigmáticas de esta línea de pensamiento, le gustaba hablar (siguiendo, pensaba él, a Hegel) de la «nada»: «Después de encontrar la nada encontré la belleza».[3]

Ésta es ciertamente una de las posibilidades, extrema y en cierto modo desconcertante, que ha abierto el arte epifánico moderno. Se conserva como parte importante de la cultura moderna, y refleja el rechazo del mundo y del ser, que analizaré más adelante. Pero sería un error confundir el género con la especie. Existe un conjunto de escritores, desde Wordsworth a Yeats, y más allá de ellos, que han producido obras que no son «autotélicas», en este estricto sentido mallarmeano, pero que apuntan hacia una epifanía.[4]

Los términos acuñados en la era romántica siguen vigentes para el arte epifánico del siglo XX. Aquel período desarrolló un rico lenguaje orgánico para hablar de la unidad orgánica de la obra de arte, del proceso de la creación artística —a Coleridge le gustaba, de hecho lo veía relacionado con el proceso de crecimiento en la naturaleza— y, por extensión, hablaba acerca de la vida humana no distorsionada, colmada, contra las categorías trabadas y fragmentadas del mecanicismo. Las imágenes biológicas del primer expresivismo, claramente perceptibles en Herder, por ejemplo, iban dirigidas contra el dualismo entre la mente y el cuerpo, entre la razón y la sensibilidad. Para Schiller, la belleza aunaba la materia y la forma en una perfecta unidad. El «juego» a través del cual apuntamos hacia la belleza une forma y vida dentro de nosotros; el objeto de verdadera belleza muestra una perfecta fusión entre su contenido y su forma. No hay nada en su contenido que sea irrelevante para su forma y, recíprocamente, la forma no es separable de su encarnación, no es algo que se pueda expresar íntegramente en ningún otro lugar.

Hay algo paradójico en todo esto. Para Schiller, la «forma» está vinculada a lo universal. El término es utilizado en parte para designar el impulso moral en nosotros, que intenta dar una forma universalmente válida a nuestras vidas; y en parte deriva de la noción de un concepto, que es un término universal en contraste con sus ejemplificaciones particulares. La moral y los conceptos generales están estrechamente ligados en Schiller, porque está muy influido por Kant. Y, sin embargo, en la obra de arte, el término universal es inseparable de su ejemplificación particular y se identifica con ella. Un objeto bello es un particular que tiene una importancia universal.[5]

Categorías de esta índole continúan siendo aplicadas al arte epifánico. Una obra manifiesta algo, posee significación y, no obstante, es de alguna forma inseparable de su personificación o, al menos, la inseparabilidad es la condición a que el arte aspira. Así lo dijo Pater:

«Su ideal es la clase de arte en que el pensamiento y su encarnación sensible van completamente fundidas». Y Wilde lo expresó de la siguiente manera: «Al igual que Aristóteles, al igual que Goethe después de leer a Kant, deseamos lo concreto. Y sólo lo concreto nos satisface». En arte «el cuerpo es el alma».[6] Dicha inseparabilidad, esa particularidad con significación universal, está también sugerida en las imágenes de Yeats acerca del árbol y el danzante. Algo así como la aspiración de Schiller a una condición que supera la perentoria imposición de la forma en la materia y la fusión de ambas en la belleza, sigue vivo en estos versos:

Labour is blossoming or dancing where
The body is not bruised to pleasure soul,
Not beauty born out of its own despair,
Not blear-eyed wisdom out of midnight oil.
O chestnut tree, great-rooted blossomer,
Are you the leaf, the blossom, or the bole?
O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance?

La obra florece o danza allí donde
no se magulla al cuerpo para complacer al alma,
ni la belleza nace de la desesperación,
ni la sabiduría semidormida del aceite de medianoche.
Oh, castaño, de profundas raíces, en flor,
¿eres la hoja, la flor o el tronco?
Oh, cuerpo que oscila con la música, oh, destello resplandeciente,
¿cómo distinguir al danzante de la danza?[7]

Ese ideal de fusión es lo que subyace en la idea romántica del símbolo como translucidez de lo eterno en lo temporal, con palabras de Coleridge. El símbolo sigue siendo central en el arte epifánico, y no sólo en la escuela llamada «simbolista». Carlyle habló del símbolo como «encarnación y revelación de lo infinito». Yeats asume el contraste romántico entre símbolo y alegoría: «Un símbolo es ciertamente la única expresión posible de alguna esencia invisible, una lámpara transparente sobre una llama espiritual; mientras que la alegoría es una de las muchas representaciones posibles de una cosa encarnada o de un principio coloquial... uno es revelación, la otra, divertimento».[8] La «imagen» que Pound y su generación perseguían

formaba parte de la misma naturaleza. La imagen es una manifestación concreta; no está destinada a ser entendida como discurso acerca de algo. La música, el arte claramente no discursivo, no representativo, es el modelo. Los simbolistas e imaginistas, como Pater, pensaban que todo arte debería aspirar a la condición de la música.[9]

Muy comprensiblemente la imagen romántica del poeta como visionario continúa, explícitamente en Baudelaire, pero implícitamente en la forma de admiración y respeto que rodea a los autores de epifanías en nuestros días. Existe una especie de piedad que aún hoy rodea el arte y a los artistas, y que procede de la sensación de que revelan algo que posee gran significación moral y espiritual; de que en ello está la clave de una cierta profundidad, o plenitud, o seriedad, o intensidad de vida, o una cierta totalidad. Me veo obligado a utilizar aquí una ristra de alternativas, puesto que su significación se concibe muy diferentemente, y a menudo —por razones que no tienen nada que ver con la verdadera naturaleza del arte epifánico y que analizaré luego— no se concibe en modo alguno con claridad. No obstante, para muchos de nuestros contemporáneos el arte ha asumido un lugar semejante al de la religión.

En contraste con la plenitud de la epifanía, está el sentido del mundo que nos rodea, tal como lo experimentamos ordinariamente, desencajado, muerto o abandonado. El mundo «desconectado, muerto y anodino»,[10] o tal como lo percibe el ojo vegetativo de Blake, conserva cierta afinidad con la «tierra baldía» de Eliot. Hay un hilo de continuidad, una crítica de lo mecanicista e instrumental, como una forma de mirar y una forma de vida, y luego como el propio principio de nuestra existencia social, que corre a través de una inmensa variedad de articulaciones diferentes, interpretaciones y remedios sugeridos. La fidelidad a la epifanía del arte casi siempre ha ido invariablemente acompañada por una marcada hostilidad hacia la sociedad capitalista, desarrollada, comercial, industrial, desde Schiller a Marx a Marcuse y Adorno; desde Blake a Baudelaire a Pound y Eliot.

No obstante, hablar sólo de la significación moral del arte epifánico deja sin examinar una ambigüedad importante. La relación con la moral de la integridad o intensidad que promete es muy problemática. Ya Schiller, en sus famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre*, parece ofrecer dos visiones incompatibles de la relación entre la belleza y la moral. En una de las visiones, el juego, y la

belleza que crea, va en ayuda de la voluntad moral. Esta voluntad define el contenido de la perfección humana, y la belleza es auxiliar, aun cuando sea un auxiliar indispensable para lograrla.[11] Pero la otra visión está constantemente sugerida a través de la obra, y ocasionalmente también formulada: el juego y la estética ofrecen una realización superior a la meramente moral, puesto que la moral sólo realiza una parte en nosotros, la forma y no la materia, mientras que la belleza nos puede hacer completos, proporcionarnos armonía y libertad.[12]

La moral se entiende aquí en términos del siglo XVIII, donde la justicia y la benevolencia, y el control de los deseos por la razón, constituyen su esencia. El pensamiento nuevo que aflora del texto de Schiller es que la belleza podría ofrecernos un objetivo más elevado. Al menos en la versión de Schiller, incorporaría la moral y sería completamente compatible con ella. El ser armonioso y libre, que juega espontáneamente, querría ser bueno en el sentido aceptado: llevaría consigo algo más que la rígida obediencia al deber. No obstante, ahora queda al descubierto la posibilidad preocupante de si esa realización superior puede sacarnos de la moral recibida; podría conducir a alejarnos de ella, como temía Pater;[13] o podría incluso exigir que la rechazásemos, como afirma Nietzsche a propósito de la ética de la benevolencia.

El germen estaba en la nueva estética que se desarrolló en el siglo XVIII. Definía la belleza en términos de una cierta clase de sentimiento o reacción subjetiva. Kant aporta una nueva y potente articulación en su tercera crítica. Lo bello se define en términos de una cierta clase de placer. Su esencia, siguiendo a Shaftesbury, es que sea «desinteresada». Lo que nos aporta el objeto de la belleza es algo completamente distinto de las satisfacciones utilitaristas y del cumplimiento de las demandas morales.[14] Ésta es la base para una declaración de independencia de lo bello en relación con lo bueno.

Pero Kant no da ese paso. Lo bello termina por ser otro modo de estar en contacto con lo supersensible que hay en nosotros. Es un «símbolo de lo moralmente bueno».[15] Está, por tanto, relacionado y firmemente subordinado a nuestro destino moral. Kant da origen a la primera de las teorías que he discernido anteriormente en la obra de Schiller. Tomó el expresivismo del período romántico para otorgarle una significación normativa superior a lo estético y abrir la senda hacia el reto a gran escala de la primacía de la moral. Una fra-

se de Wilde ilustra cómo la doctrina kantiana ha sido transformada en la contramoral moderna: «Todas las artes son inmorales, salvo las formas más bajas del arte sensual y didáctico que tratan de incitar a la acción de lo malo o lo bueno».[16]

Así llega hasta nosotros una versión que deriva de los románticos y que retrata al artista como alguien que ofrece epifanías en las que algo de una gran significación moral o espiritual se manifiesta —y lo que se expresa con esta última disyunción es precisamente la posibilidad de que lo revelado supere y esté en contra de lo que normalmente se entiende por moral—. El artista es un ser excepcional, abierto a una rara visión; el poeta es una persona de sensibilidad extraordinaria. Éste era un tópico entre los románticos.

Pero esto también expone al artista a un sufrimiento excepcional. Se pensó que en parte esto se encontraba ya en el hecho de poseer una rara sensibilidad, ya que ésta expondría por igual a un gran sufrimiento o a un gran gozo. Pero en parte también venía dado por la idea de que la vocación del artista le obliga a renunciar a las satisfacciones corrientes de la vida mundana, a renunciar a la acción triunfadora o a las relaciones satisfactorias. Es la situación existencial que, en un comentario sobre la correspondencia de Beethoven, D. H. Lawrence denominara «la crucifixión en la individualidad solitaria».[17]

Ser segregado de las satisfacciones corrientes también puede significar ser segregado de otras personas, quedar al margen de la sociedad, ser mal entendido, despreciado. Ésa ha sido la reiterada imagen del destino del artista en el decurso de los dos últimos siglos, que se ha presentado, bien en la forma de autocompasión sensiblera, sucesora del *Weltschmerz* wertheriano, o vista, constantemente y sin autodramatización, como situación existencial inseparable del artista.

La oposición entre el artista visionario y la ciega o «filistea» sociedad «burguesa» aúna esta visión del destino excepcional y la hostilidad hacia la civilización capitalista comercial. Ello, unido a la narrativa histórica del avance del descubrimiento, puede producir la idea o el mito de la vanguardia. Algunos están destinados a adelantarse a la enorme columna que va avanzando, para andar el camino en solitario. Su obra no es comprendida en su día, ni puede serlo. Sin embargo, mucho después, cuando les dé alcance el resto, esos pocos originales serán reconocidos y elogiados, una vez muertos.

Esta imagen expresa la oposición entre el artista y la sociedad, su exclusión. Pero también permite la conexión, podría decirse que tam-

bién la colusión, entre ellos. Porque entraña la idea de que los demás les alcanzarán, es decir, llegarán allí donde los primeros abridores de camino habían llegado; entonces una nueva ola habrá pasado más allá de la comprensión general, y habrá sido también mal entendida. Además, una vez que esta imagen queda socialmente aceptada, una vez que deja de ser exclusivamente la autoimagen del artista mal entendido y pasa a convertirse en el estereotipo socialmente acreditado, la colusión entre el burgués y el artista encuentra un lenguaje.

Los estudiosos de la «Bohemia» parisina del siglo XIX han puesto de relieve la ambivalente relación entre el mundo burgués y el *demimonde* del artista.[18] No se trataba sólo de que algunos de los que más tarde llegaron a ser burgueses bien establecidos pasaran un período de juventud en «Bohemia». Se trataba también de que ésta nutría la imaginación burguesa, como un conjunto de obras de gran éxito —entre las que se incluyen la novela de Murger y la ópera de Puccini— testimonian.[19] Incluso quienes operaban plenamente dentro de la civilización comercial, quienes organizaban sus vidas mediante la razón desvinculada, instrumental, querían participar de alguna manera en las epifanías de la imaginación creativa. Éstas deben estar confinadas; no se puede permitir que escapen y realicen su pleno, a menudo antimoral y habitualmente antiinstrumental, intento. Pero deben estar ahí.

Tampoco esto debería sorprender. Sólo almas muy excepcionales y austeras pueden vivir completamente según las fuentes morales de la razón desvinculada. La masa decorosa de las clases medias de la sociedad del siglo XIX ciertamente no intentó hacerlo. Vivieron primordialmente según su religión. Y cuando ésta les falló, o cuando comenzó a verse transformada por el Romanticismo o el culto al sentimiento, también esas clases se volvieron hacia las nuevas fuentes de alimento espiritual. De ahí la ambivalencia hacia un mundo y unas obras que eran la negación de sus valores, y a veces una amenaza para ellos, pero que muchos también percibían como un coto que les protegía e intensificaba muchas de las cosas que aportaban significado a la vida.

La oposición era necesaria, porque las formas de vida de realización expresiva y de disciplina racional-instrumental se *definían* parcialmente en contraste entre sí. Mucha gente no podía limitarse a estar en una de las partes. Como muestra Jerrold Seigel,[20] la ambivalencia también se hallaba en «Bohemia», donde muchos escritores y

artistas soñaban con el eventual reconocimiento del mundo burgués, y otros (o algunos de los mismos) se sometían a la más exigente disciplina en nombre de su arte.

La paradoja y la ironía están en que la imagen popular de «La Bohème» minimiza esta faceta. No eran los sacrificados creadores de obras, sino «aquellos para quienes el arte significaba vivir la vida»[21] quienes hicieron penetrar el tópico popular en la sociedad «correcta»: diletantes como Rodolfo, destinados a retornar al mundo burgués tras sus devaneos juveniles, terminan con la muerte de Mimi. La identificación del arte con el sentimiento y la emoción se convierte en la visión popular burguesa,[22] en contraste con las más egregias figuras creativas del período romántico y de los posteriores. No sorprende que la imagen en boga ocultara la que era común en «Bohemia», que mostraba simpatías hacia el reto político al orden establecido y que contribuyó en parte a las revoluciones de 1848 y 1871.

La relación ambivalente continúa hasta nuestros días y, en el contexto de los medios de comunicación y el mercado del arte contemporáneos, ésta casi se ha convertido en la connivencia casi patente entre artistas e intérpretes, supuestamente revolucionarios, y la gran masa del público. La distancia decente que en el siglo XIX se daba en la relación entre «Bohemia» y el mundo burgués, dependía de que cada una de las partes preservara su integridad; requería que el mundo burgués mantuviera sus valores, y que la genuina vanguardia se mantuviera al margen del juego de los Murger-Puccini que se entregaban por entero al mundo burgués. Pero ahora que la libre autoexpresión y la perversidad polimorfa ofrecen ideas para lemas publicitarios, contribuyendo con ello al buen rodar de las ruedas del comercio, y que los medios de comunicación, como diría el último Andy Warhol, en un cuarto de hora pueden hacer de cualquiera una celebridad, esa distancia es más difícil de mantener. Cuando la connivencia se hace tan estrecha, se ha establecido una cierta corrupción.

23.2

He sostenido que una cierta comprensión del arte ha transcurrido continuamente a través del mundo moderno desde la era romántica. Es la concepción que he denominado epifánica y que abarca no sólo una estética de la obra de arte, sino una noción sobre su signifi-

cación espiritual y sobre la naturaleza y la situación del artista. Es una noción que no se limita al arte, sino que se extiende al lugar que el arte ocupa en la vida y a su relación con la moral. Es, de hecho, una exaltación del arte, puesto que se convierte en el lugar crucial de lo que he denominado fuentes morales. Realizar una epifanía es un caso paradigmático de lo que he denominado recuperar el contacto con una fuente moral. La epifanía es la manera en que conseguimos contactar con algo, allí donde ese contacto fomenta y/o se constituye en una plenitud o totalidad espiritualmente significativa.

Tampoco es esta idea del arte propiedad de una minoría o de una camarilla. Las particulares ejemplificaciones de esta idea son efectivamente sostenidas por una minoría, en ocasiones una minoría muy poco conocida. Pero la comprensión general del lugar que ocupa el arte está muy extendida y ahondada en nuestra cultura y ello se corresponde con el sentido, ampliamente compartido, de que la imaginación creativa es un lugar indispensable de las fuentes morales, como testimonia la paradójica y ambivalente relación que, como acabo de describir, existe entre el arte minoritario y la masa del público.

Esta concepción general ha atravesado un cierto número de transformaciones y ha adoptado muchas formas diferentes. Ha ocasionado varias revoluciones sucesivas en la poética y ha engendrado estilos de poesía muy diferentes de los románticos. Mas lo que a menudo ha inspirado tales cambios ha sido esa noción de lo epifánico. Wordsworth nos muestra lo espiritualmente significativo en lo ordinario, tanto de las personas como de las cosas. Al mismo tiempo, su poesía contiene una descripción realista de esas personas y cosas, y directas expresiones de sentimiento. Pero las líneas de la poesía moderna que derivan de Baudelaire se han desligado de lo directamente mimético y expresivo. Lo que subyace en esta separación es la sensación de que el poder revelador del símbolo depende de una ruptura con el discurso común. Mallarmé se refiere al poeta como alguien que «cede la iniciativa a las palabras» y permite que el poema se estructure por sus propias, inherentes e interactivas, fuerzas, «movilizado por el impacto de su desigualdad».[23] Para los imaginistas, «el símbolo apropiado y perfecto es el del objeto natural».[24] La imagen poética es opaca, no referencial. Aquí el contraste romántico entre lo simbólico y lo referencial ha sido intensificado en un intento de alcanzar la epifanía trastocando la referencia: dar poder a los símbolos conduciendo el lenguaje más allá del discurso. Lo que en los román-

ticos iba unido, aquí es rigurosamente opuesto. Así, el principio de unidad en los *Cantos* de Pound es totalmente diferente del *Preludio* de Wordsworth. Ha dejado de ser narrativo, ahora lo que unifica son las imágenes engranadas.

Examinaré algunas de las comprensiones que se han desarrollado durante los dos últimos siglos, no respecto a los estilos poéticos, sino a un aspecto que se relaciona complejamente con éstos. Deseo examinar las nociones de las fuentes morales (incluyendo las inmorales, las amorales y las no morales) que han brotado de esas transformaciones. Dentro de las continuidades del arte epifánico, ésta es una historia de rupturas y oposiciones. De hecho, algunas de las más importantes disputas libradas en épocas anteriores entre vertientes de la ética tradicional o interpretaciones de la teología cristiana, retornan ahora en este nuevo medio.

Pero antes de lanzarme a ese relato, he de afrontar una objeción. Se trata de una objeción dirigida a todo el cuadro de continuidad que he establecido para narrar el relato: la idea del arte epifánico moderno como continuidad con la era romántica, como si, en efecto, hubiera intentado de ciertas formas intensificar algunos rasgos definidores del arte romántico. ¿Qué decir de todos aquellos cuyas obras son, sin lugar a dudas, epifánicas, en el sentido que doy al término, y que no obstante se han declarado a sí mismos antirrománticos? T. E. Hulme, por ejemplo, quien en cierto sentido fue el fundador del imaginismo, se veía a sí mismo como «clasicista», no como romántico, precisamente porque se proponía rechazar la centralidad del sujeto, el esfuerzo por la autoexpresión que él identifica con los románticos. Para Hulme el arte supremo es la epifanía de algo impersonal, «ajeno a la vida».[25] Parece que Eliot estuvo influido por Hulme cuando se declaró a sí mismo «clasicista». Además, hay que pensar en los simbolistas más austeros, Mallarmé y Rimbaud, por ejemplo, cuyas epifanías fueron decididamente «ajenas a la vida», y quienes trataron de superar por completo la autoexpresión. ¿Podemos considerar a éstos en continuidad con los románticos?

En algunos aspectos muy importantes, no. Esos importantes aspectos conciernen precisamente a lo que se revela en la epifanía, y ello posee una relevancia prioritaria para las fuentes morales en cuestión. Éste es precisamente el relato que me propongo contar. Pero sería embrollar las cosas si se pensara que la ruptura decisiva se da sobre el tema de la autoexpresión contra el de la impersonalidad. La

mayoría de los grandes poetas románticos se percibían como articuladores de algo mayor que ellos mismos: el mundo, la naturaleza, el ser, la palabra de Dios. Su preocupación primordial no era la expresión de sus sentimientos como, de hecho, he mostrado en el capítulo 21.[26]

Donde se introduce el subjetivismo es en la visión de la naturaleza como fuente, a que me he referido. Porque esto incluye la idea de que una ruta de acceso indispensable al mundo, a la naturaleza o al ser que queremos articular es el impulso de la naturaleza o las insinuaciones del espíritu dentro de nosotros. «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («El camino lleno de misterio camina hacia dentro»), dice Novalis.[27] Esto es lo que establece una clara distinción entre escritores como Schelling, Novalis, Baudelaire, por un lado, y los grandes pensadores del neoplatonismo renacentista y el pensamiento mágico, como Bruno, por otro, pese a la deuda que los primeros contrajeron con los segundos. Dicha deuda era ciertamente considerable, y reconocida, como se testimonia en el uso que Schelling hace de Bruno, y en la utilización del lenguaje de las «correspondencias» y las imágenes de la alquimia por parte de Baudelaire.

Bruno y Paracelso, por ejemplo, aun cuando pensaran que su conocimiento era esotérico, creían no obstante percibir el orden espiritual no mediado de las cosas. Puede que para desvelarlo sean necesarios el secreto y el saber no disponibles para todos, pero no tiene que ser revelado a través de una articulación de lo que está en nosotros. En ese sentido es un orden público, disponible sin mediación para nuestras facultades de articulación creativa.

Es esta clase de orden público, el retablo de la significación espiritual de las cosas, lo que ha dejado de ser posible para nosotros. No sólo el surgimiento de la ciencia y de la razón desvinculada lo colocaron más allá de nuestro alcance, sino también la comprensión que tenemos del papel de la imaginación creativa. Los modernos pueden ciertamente concebir un orden espiritual de correspondencias: Baudelaire lo hizo, y Yeats lo hizo, y millones les han leído y les ha conmovido su poesía. Pero lo que ya no podemos concebir es un orden al que no tuviéramos que acceder a través de una epifanía forjada por la imaginación creativa; que estuviera disponible de alguna forma no refractada a través del medio de la creación artística de alguien.

No obstante, un orden que sólo puede alcanzarse así refractado es una cosa fundamentalmente diferente. El orden no mediado exis-

tía, por así decirlo, *an sich*, utilizando anacrónicamente un lenguaje poskantiano. Tenía sentido plantear cuestiones relacionadas con cuáles eran las plantas y los animales que en realidad llevaban la impronta del planeta Saturno. Si Bruno y Paracelso no estaban de acuerdo, al menos uno de ellos tenía que estar equivocado. Pero con los órdenes refractados en la imaginación esas cuestiones ya no tienen un sentido. ¿Posee Bizancio *realmente* la significación que asume en los poemas de Yeats? ¿Sería necesariamente erróneo un uso muy diferente de esa ciudad en el lenguaje muy independiente de otro poeta? Esto nos parece absurdo.

Sea lo que fuere lo verdadero de nuestras teorías científicas, lo cierto es que las visiones de nuestros poetas han de ser comprendidas de un modo poskantiano. Nos dan la realidad en un medio que no se puede separar de ellas. Ésa es la naturaleza de la epifanía. Eso no quiere decir que no podamos discriminar. Sencillamente pensamos que unas son más profundas, más reveladoras, más verdaderas que otras. En qué se basan esos juicios es algo muy difícil de establecer. Pero sencillamente ya no es en la correspondencia con una realidad no mediada exactamente por medio de las formas en cuestión.

El orden moral o espiritual de las cosas debe llegar a nosotros clasificado para una visión personal. Los dos factores importantes que he mencionado anteriormente se enlazan para encerrarnos en esta situación, para hacer que cualquier orden no mediado esté más allá de nuestro alcance: el desligamiento del orden espiritual del orden de la naturaleza que exploramos en la ciencia natural, que ha de hacer que el primero sea problemático, se compensa y se complementa con la noción posromántica de la imaginación creativa. Juntos anuncian el fin de los órdenes no mediados.

Pero eso significa que un cierto subjetivismo es inseparable de las epifanías modernas. Podemos tratar de marcar una distancia respecto a la noción romántica, incluida en la cita de Novalis, de que hay que buscar la clave de ese orden de cosas en el interior. Y esto no es un cambio sin importancia. Puede que sea vital alterar el foco de atención, como hace Rilke en sus *Neue Gedichte*, cuando trata de articular las cosas, cabe decir, desde dentro de sí mismas. Pero de lo que no podemos librarnos es de la mediación a través de la imaginación; siempre estamos articulando una visión personal. Y la conexión de la articulación con la interioridad continúa por esa razón no escindida e irrompible. Precisamente porque hemos de concebir

nuestra tarea como la articulación de una refracción personal, no podemos abandonar la reflexividad radical y dar la espalda a nuestra propia experiencia o a la resonancia que tienen las cosas dentro de nosotros.

Así Rilke, en uno de sus *Nuevos poemas* de más éxito, «La pantera», evoca hermosamente el ir y venir del animal dentro de su jaula a través de su propia interioridad: «Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe / und hinter tausend Stäbe keine Welt» («Le parece como si hubiera un millar de barras; y detrás de las mil barras, ningún mundo»). Las imágenes que pueden penetrar en el poeta desde ese entorno ajeno corren a través de la «tensa calma de sus miembros», pero «cesan» cuando llegan al corazón. Rilke, ciertamente, nos conduce dentro de la pantera, pero ello resulta inseparable del hecho de hacer de la pantera un emblema de nuestra interioridad enajenada.[28]

Así pues, el movimiento «antirromántico» hacia el «clasicismo» de alguien como Hulme o Eliot no puede ser un movimiento de vuelta a la utilización de órdenes no mediados. Sigue siendo epifánico y de esa forma en profunda continuidad con el movimiento de los románticos. Sería una caricatura presentar a los románticos preocupados sólo por la autoexpresión; y es una ilusión pensar que sea posible evitar la imaginación y, por tanto, la interioridad de la visión personal. No obstante, precisamente por ello, existe una razón por la cual esforzarse por evitar lo meramente subjetivo. De hecho, éste es en cierto modo el tema central del arte epifánico.

El propio hecho de que sólo sean posibles visiones refractadas significa que no es posible separar lo que es manifestado del medio creado para revelarlo. Pero eso quiere decir que existen formas de centralidad del sujeto que no consisten en hablar directamente sobre el yo. Está la venerable y familiar forma que teje un lenguaje de autoabsorción en el que la visión de la realidad está constantemente nublada por nuestras reacciones. Y está la tentación específicamente moderna de que la epifanía se convierta primordialmente en una celebración de nuestra facultad para la articulación creativa. Esta confianza autoafirmadora puede estar más o menos admitida, como en el futurismo, o puede revolotear ambiguamente, como en el surrealismo, o estar totalmente autoencubierta. La propia naturaleza del arte epifánico puede dificultar la expresión de lo que se celebra: las recónditas profundidades que se encuentran más allá del sujeto o por debajo de él, o las misteriosas facultades del sujeto. Se ha subra-

yado[29] que algunos artistas mostraron gran entusiasmo tanto por el primitivismo como por el futurismo durante el período que precedió a la Primera Guerra Mundial.

La centralidad del sujeto es algo mucho más insidioso que la inclinación temática a la autoexpresión. Y porque, debido a un conjunto de razones que estudiaré más adelante, hay muchas cosas en nuestra cultura moderna que empujan hacia esa dirección, superarla es una gran tarea, tanto moral como estética, para nuestro tiempo. No obstante, hacemos la tarea engañosamente fácil para nosotros si fracasamos en ver cómo en ambos, las aspiraciones y los peligros, existe una profunda continuidad entre nosotros y la era romántica.

23.3

El punto de partida desde el cual me propongo discernir las derivaciones y nuevas orientaciones es el de la visión moral generalizada entre los escritores románticos. Éstos celebraron la bondad de la naturaleza. Coincidían con los deístas y con la Ilustración naturalista en que percibían el orden creado como una gran fuente de bondad. Rompieron con la unidimensionalidad de los pensadores que les precedieron, y consideraron la motivación humana, no como uniforme, sino capaz de transformación cualitativa. Siguieron a Rousseau en su oposición entre la voluntad corrompida y la no distorsionada, lo que a su vez se remonta, como ya vimos, a las doctrinas agustinianas de los dos amores. Pero identificaron la fuente de la «gracia» con la naturaleza interior. Hemos de retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros mismos.

Por supuesto, en una variante influyente, reconocieron que la ruptura con la naturaleza era necesaria para alcanzar la razón y la libertad. Pero la meta era recobrar una unidad superior en la cual éstas se reconciliaran con la naturaleza, aquello que, por ejemplo, Schiller percibía en nuestro juego con la belleza, que se convirtió en idea paradigmática para toda la generación romántica de la década de 1790. En esa visión espiral, la Caída, aunque necesaria, es la ruptura con la naturaleza. Coleridge, profundamente influido por esta vertiente del pensamiento alemán, definía la «redención» como «reconciliación de esa enemistad con la naturaleza».[30] «Reconciliación» (*Versöhnung*) fue un término clave para Hegel.

Mientras tanto el gran mundo de la naturaleza que nos rodea era fuente de consuelo y fortaleza. Una forma de epifanía se halla en mostrar la bondad espiritual, la fuente de curación en el mundo natural, que hemos trivializado o destruido al alejarnos de ella. Novalis apuntaba a una transformación de esta clase, y eso es lo que según Shelley hace la poesía cuando «recrea de nuevo el universo, después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».[31] Eso era lo que perseguía también Wordsworth, al mostrar la significación espiritual de la gente y de las cosas ordinarias, en su elevación de lo ordinario y su recuperación de «un sentido sublime de algo más profundamente interfundido».[32] Constable lo sigue, eligiendo lo no excepcional e intentando «hacer algo de nada». Podía afirmar: «Jamás he visto algo feo en mi vida»,[33] es decir, algo que su arte no pudiera transfigurar.

La transfiguración de lo ordinario fue, de hecho, un tema muy importante en el arte romántico, y la imagen de la alquimia retorna frecuentemente.[34] Todo ello se fundamenta en un profundo sentido de la bondad de la naturaleza.

Hubo tres importantes transformaciones de esta visión romántica, durante el siglo XIX, que implicaban la negación de rasgos cruciales en ella, pero que de otro modo la desarrollaban:

A. La primera de ellas fue denominada «realismo», y a veces «naturalismo», una de las muchas corrientes designadas con estos nombres. Pienso en primer lugar en las variantes que aparecen en Francia desde mediados de siglo: por ejemplo, los escritos de Zola y, en forma diferente, de Flaubert; las pinturas de Courbet y Manet. Dichos escritores y pintores parecían aceptar la perspectiva del naturalismo ilustrado, negar por completo la noción de una realidad espiritual más allá de las cosas o por detrás de ellas, y en particular, negar todas las nociones del gran torrente de la naturaleza, lo esencial de gran parte de la escritura y pintura románticas (con Constable o Friedrich, por ejemplo). Éste sería el arte contraepifánico por excelencia, un arte decidido a mostrar las cosas en su cruda y baja realidad, y a disipar cualquier ilusión de que fueran habitadas por un significado más profundo —el exacto reverso de la transfiguración.

No obstante, la continuidad con el Romanticismo no se rompe tan abruptamente. La premisa del realismo, entonces y ahora, es que, de alguna forma, en el curso normal de las cosas, fallamos en perci-

bir correctamente esas mismas cosas; que sólo las captamos a través del velo de la ilusión que les presta un falso realce o significación, tejido por nuestros propios temores y autocomplacencia. Es menester valentía y visión para percibirlas tal cual son; pero son aún más necesarios los recursos del arte. Vivimos rodeados por esa realidad, pero en verdad no la percibimos, porque nuestra visión está configurada —y nublada— por los falsamente consoladores modos de representación. Se hacen precisos nuevos retratos, ferozmente verídicos, para romper el velo que los cubre.

Esta clase de arte no implica epifanía ni translucidez, como podríamos denominar aquello donde algo más profundo resplandece a través de lo real, pero sí implica un desvelamiento, una revelación del rostro real de las cosas, y esto requiere algún tipo de transfiguración. Aquí cabría tomar como ejemplo *Madame Bovary* de Flaubert. En esta obra no existe deseo alguno de conferir ninguna clase de dignidad a los personajes, o de mostrar ninguna profunda significación en sus acciones. De hecho, el efecto deflacionista le viene dado por el despiadado retrato de la ilusión de un significado más hondo en las ensoñaciones románticas de Emma. Todo termina en algo inefablemente trivial y ordinario, por muy elevado que fuera el sueño. Parece que el objetivo es representar de manera inexorable el oropel de lo mediocre. La fuerza de la obra de arte anida en la extraordinaria habilidad para captar su banalidad, allí donde la casi irresistible ráfaga de los modos de representación heredados había sido realzar o idealizar. Mas, ¿por qué conmueve tanto al autor o al lector? No se trata de un *tour de force*, sino del sentido de energía y vitalidad de esa banalidad que es inseparable del hecho de captarla como un objeto de contemplación.

En ella hay una especie de transfiguración; no de la índole que revela significado, sino más bien de la que otorga el fin y la forma del destino a la infelicidad insignificante y banal. Charles Rosen y Henri Zerner, en su interesante libro sobre el realismo y el Romanticismo, hacen alusión al «determinismo» de Baudelaire, el cual «permite que los hechos hablen por sí solos sin necesidad de comentario: la inevitabilidad es una cualidad estética. No es meramente un sustituto de la belleza, sino que se ha de considerar absolutamente bella en sí misma».[35]

Así, el desvelamiento de las cosas en su sinsentido incluye su propia índole de transfiguración. El goce que ello nos proporciona tie-

ne algo que ver con la facultad que poseemos para arrostrar y reconocer la verdad; y esa facultad depende crucialmente del fin que hace de la trampa de la banalidad y el vacío una clase de destino que podemos contemplar. Es precisamente el ser capaces de contemplarlo lo que nos libera de la trampa, y esa libertad es la condición del sentido de fuerza y goce. El arte realista depende de su propia forma de transfiguración para despojar las cosas de significado.

Es una clase de transfiguración que tiende a exaltar más la facultad creativa del artista. Pero el realismo contiene en sí algo más que esto. No todo ello era tan absolutamente contraepifánico. Se dio otra vertiente en la cual, después de todo, algo resplandecía tras el sujeto. Courbet constituye un ejemplo.

El naturalismo se expresaba en el contexto de la pintura francesa con un rechazo de las tradicionales distinciones de géneros y definición de los sujetos, que dependían fuertemente de una jerarquía de los objetos apropiados de la pintura, que se justificaba por nociones de orden y de significación espiritual: las visiones tradicionales concedían un destacado lugar a los temas sagrados, situaban la historia sobre el paisaje, y pusieron el «género» de pinturas sobre temas de la vida cotidiana por debajo de aquéllos. Courbet volvió a pintar la gente común, los trabajadores, campesinos y burgueses rurales. No obstante, a éstos les era a veces conferido el alcance monumental que tendría que haber sido reservado para la pintura histórica. El realismo significó «la desaparición del tema», en el sentido de una escena o acontecimiento ya hecho canónico por la historia o la religión o la cultura clásica, que la pintura tiene intención de representar. Pero a los acontecimientos ordinarios sin este significado establecido se les da la dignidad del tratamiento previamente confinado a quienes estaban dotados de ella. Se trataba de un consciente rechazo de la jerarquía y, en un cierto sentido, de un desplazamiento. Esos nuevos «temas» ocupaban el sitio de los antiguos; se estaba haciendo una afirmación de su dignidad.

Pero Courbet no trató de vestirlos como si se tratara de temas clásicos. Ésa es una estrategia posible para el vuelco de la jerarquía: tomar una escena de la vida corriente e idealizarla utilizando para ello toda la retórica del gesto, la postura y la composición que ha evolucionado del arte neoclásico. Rosen y Zerner[36] muestran un ejemplo de ello en uno de los contemporáneos de Courbet. Pero Courbet y los realistas más austeros dieron la espalda a esa retórica, y a cualquier intento de idealizar lo que representaban.

En ese robusto materialismo el realismo parece la negación del Romanticismo. Pero la continuidad está ahí en el intento transfigurador, innegable en algunas de esas pinturas. La transfiguración se efectúa en parte por el propio giro de nivelación que coloca a la gente común en el lugar de los personajes históricos o sagrados. Como dijera el propio Courbet: «Le fond du réalisme c'est la négation de l'idéal» («El fondo del realismo es la negación de lo ideal»). Mediante la negación, afirmaba: «J'arrive en plein à l'emancipation de l'individu, et finalement, à la démocratie» («Yo llego directamente a la emancipación del individuo y finalmente a la democracia»).[37] Rosen y Zerner lo expresan de la siguiente manera, en su estudio sobre *Entierro en Ornans*: «Una escena de género se eleva, por la agresión y por el tamaño a escala natural de las figuras, a la dignidad de la pintura histórica. A la infinitamente repetida escena de un entierro de aldea se le da la singularidad de un importante acontecimiento histórico».[38] Se hace una declaración sobre la gente común, sobre la dignidad de todos los humanos.

Pero había algo todavía más profundo. Si uno observa esas pinturas sin un sentido de su inmediato contexto histórico, como hacemos hoy, sigue transluciéndose algo de la transfiguración. Y ello se debe a que conllevan algo de la fuerza y energía titánica de la naturaleza en bruto, una fuerza que declara irrelevantes todos los juicios hechos sobre esa misma naturaleza burda o imperfecta desde puntos de vista más refinados y espirituales. Rosen y Zerner, en su estudio sobre el *Entierro*, señalan la «agresiva presencia de los personajes».[39] Hay una fuerza que reside en esas gentes, incluso para quienes no están al tanto de la previa jerarquía de los géneros. Y, de modo similar, en los *Canteros*, Courbet no sólo retrata la pobreza, sino que capta también la fatiga, el esfuerzo concentrado hasta el límite, del agotador trabajo físico. Hay en ello fuerza, no sólo desgracia.

La afirmación de la naturaleza en bruto, que en efecto es una declaración de su independencia de los juicios despreciativos emitidos por posturas «más elevadas», asume uno de los temas básicos del naturalismo ilustrado. Allí era cuestión de afirmar la inocencia de la naturaleza. Aquí se ha convertido en algo más ambiguo, afectado ya por la transformación del siglo XIX, en el sentido de la naturaleza que he descrito antes, pero básicamente similar en su propósito moral. En esa y otras pinturas de Courbet, como también en algunas de las obras más destacadas de Manet —*Le déjeuner sur l'herbe, Olympia*—

el sentido les viene dado por la naturaleza basta, por los deseos básicos, que no se han de ver como un peso muerto que impide el ascenso espiritual, sino que se han de abrazar incondicionalmente, quizás incluso regocijándose en ello. Lo que una vez fuera una tesis fundamental de los filósofos materialistas ahora reside en un lienzo. Es una transfiguración naturalista.

Cabría incluso hablar de una epifanía naturalista. Parece que hay dos vertientes del realismo: una de ellas se centra en la fuerza del artista; la otra en la dignidad y la fuerza del tema. Pero en realidad parecen conectadas íntimamente; parece que fue posible que hubiesen corrido a la par, e incluso la índole epifánica a su manera atestigua el poder del artista. El total desencanto naturalista del mundo hace destacar la obra creativa de la imaginación que lo transfigura. Todo ello aflora en un sucinto pasaje de la apreciación que hace Emile Zola de la pintura *Jallais Hill, Pointoise* de Camille Pissaro:

> Ésta es la campiña moderna. Se nota el paso del hombre que cava la tierra, la corta en pedazos, entristece el horizonte. El valle, la falda del monte manifiestan simplicidad y heroica franqueza. Nada podría ser más banal, nada más grande. El temperamento del pintor ha sacado un raro poema de vida y fuerza de la realidad ordinaria.[40]

Aquí el sumo sacerdote del naturalismo deflacionista habla de la transformación de lo banal en poesía.

La paradoja de la interpenetración de esas dos vertientes de naturalismo se equipara con las estrechas relaciones entre el realismo y el impresionismo, tema al que volveré en el siguiente capítulo. Rosen y Zerner señalan las múltiples conexiones que existen —por paradójico que parezca— entre el realismo y las posteriores exploraciones en la transformación que hace el artista de lo real, o del modo en que aparecen las cosas: las conexiones con el impresionismo, por ejemplo.[41] Después de todo, puede parecer parte de un realismo más radical y completo hacer que la pintura se manifieste como una representación en vez de intentar que retroceda discretamente ante un sujeto que está ahí supuestamente sin ningún esfuerzo en su ser objetivo.

B. Encontramos una negación de un tipo muy diferente, aunque con algunos extraños puntos de contacto, en Baudelaire. Aquí no se rechaza lo espiritual. Por el contrario, Baudelaire lo afirma constantemente. Lo que se niega es más bien la naturaleza, es decir, la creencia romántica de que la más alta realidad espiritual atraviesa la naturaleza. Baudelaire rechaza absolutamente la creencia rousseauniana de que el hombre es bueno por naturaleza. Pese a su extraña y sumamente ambigua relación con la ortodoxia católica, Baudelaire afirma con entusiasmo la doctrina del pecado original; avala con fuerza a De Maistre. Admira a Poe por declarar «la maldad natural del hombre».[42]

La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du dix-huitième siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque... La nature ne peut conseiller que le crime... [Dans] toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux.

La mayoría de los errores relativos a la belleza nacen de la falsa concepción del siglo XVIII relativa a la moral. La naturaleza se tomó en aquel tiempo como base, fuente y modelo de todo bien y belleza posibles. La negación del pecado original no fue cosa sin relevancia en la ceguera general de aquella época... La naturaleza sólo puede aconsejar el crimen... [En] todas las acciones y deseos del puro hombre natural no se encontrará nada que no sea espantoso.[43]

Si el Romanticismo, como el deísmo, brota de un cristianismo erasmista, aquí tenemos una auténtica declaración del más extremo pesimismo agustiniano, que ya ni siquiera es cristiano dada su parcialidad; de hecho, está más cerca del maniqueísmo. Así, Baudelaire sentía fascinación por el deseo sexual, pero al mismo tiempo lo experimentaba como algo vil, que nos arrastra hacia abajo, una fuente de melancolía y remordimiento:

Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité

est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre. C'est è cette dernière que doivent être rapportés les amours pour les femmes et les conversations intimes avec les animaux, chiens, chats, etc.

Hay en todo hombre, en todo momento, dos postulaciones simultáneas, una hacia Dios, la otra hacia Satán. La invocación a Dios, o espiritualidad, es el deseo de elevarse en grado; la de Satán, o animalidad, es la alegría de descender. A esta última pertenecen el amor a las mujeres y las conversaciones íntimas con los animales, perros, gatos, etc.[44]

Baudelaire se rebeló también contra la reverencia romántica hacia la naturaleza extrahumana:

Je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux... mon âme est rebelle à cette singulière religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être spirituel *je ne sais quoi de* shocking. *Je ne croirai jamais que* l'âme des Dieux habite dans les plantes, *et quand même qu'elle y habiterait, je m'en soucierais médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés. J'ai même toujours pensé qu'il y avait dans* La Nature, *florissante et rajeunie, quelque chose d'impudent et d'affligeant.*

Soy incapaz de simpatizar con la vegetación... mi alma se rebela contra esa singular religión nueva, que tendrá siempre, me parece, para cualquier ser *espiritual* algo *chocante*. Yo no creeré jamás que *el alma de los dioses habite en las plantas*, y aun cuando habitara, me preocuparía muy poco, y consideraría la mía de un valor mucho más alto que la de esas hortalizas santificadas. Y además siempre he pensado que había en *la Naturaleza*,.floreciente y renovada, algo impúdico y afligente.[45]

Al igual que la postura rousseauniana estuvo asociada con el liberalismo y la democracia, así Baudelaire, aunque básicamente apolítico, tenía simpatías reaccionarias, pese a ciertos tambaleos pasajeros que le vieron, por ejemplo, implicado en las primeras fases de 1848. Pero eso no quería decir que tuviera simpatía alguna por la civilización comercial burguesa. Al contrario, consideraba decadente aquella época. La razón para sus tambaleos con la izquierda anida precisamente en su hostilidad hacia el *statu quo*.

Lo que Baudelaire sostuvo en oposición a su mundo fue un ideal de aristocracia, un ideal del espíritu y la sensibilidad. El dandismo

fue una de las formas que asumió. El *dandy* está en continuidad con el aristócrata; algo por el estilo ha brotado a menudo en las capas aristocráticas. Lo que define al aristócrata es lo que le mueve y lo que no es capaz de moverle. El guerrero no se preocupa en absoluto por la vida, pero sí mucho por su honor; así el guerrero aristócrata abrazará y desempeñará ese patrón de preocupación por los ritos y formalismos, llevándolo incluso al extremo absurdo de sacrificar la seguridad o la riqueza, como cuando se arriesga la vida en un duelo por una trivialidad. De hecho, lo importante es precisamente lo absurdo de la cuestión.

Algo de ese heroísmo se refleja en el dandy. Es el absurdo de otorgar tal prioridad a la propia apariencia y al vestir lo que le distingue. La inquebrantable adhesión, a través de cualquier obstáculo, a lo que parece baladí es una marca de su naturaleza excepcional. Podría estar enfermo de muerte y, sin embargo, aun así mantendrá su estilo. Es este caso «il souffrira comme le Lacédémonien sous la morsure du renard». Manteniéndose en esa demanda inflexible, «fortalecerá la voluntad y la disciplina del alma». Baudelaire lo asemeja al estoico.[46]

En su rechazo de la naturaleza Baudelaire es antirromántico; y en su aristocratismo, se alza en contra de los más famosos poetas de la era romántica. Pero se une a ellos en su odio a la civilización instrumental/comercial. Y ciertamente los sigue al buscar el antídoto en el arte.

Es un arte estrechamente ligado a la religión; o quizá, que asume el lugar de la religión. Algunas cosas que dice Baudelaire hacen que parezca muy cercana. Tras el caído mundo natural se erige el mundo espiritual, y el arte puede hacer que sea epifanía. La naturaleza es fea, mas la imaginación del artista le permite «de saisir les parcelles du beau égarées sur la terre, de suivre le beau à la piste partout où il pu glisser à travers les trivialités de la nature déchue» («asir las parcelas de belleza diseminadas por la tierra, y seguirle la pista a la belleza allí donde haya conseguido introducirse en medio de las trivialidades de la naturaleza caída»).[47] Baudelaire se refiere a menudo a este mundo espiritual cuyos fragmentos recoge el artista en los tradicionales términos del neoplatonismo renacentista, en términos de «correspondencias», como si las cosas tuvieran una significación espiritual que las eslabonara en cadenas de equivalencia:

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

La naturaleza es templo de pilares vivientes
en donde a veces brotan palabras confusas;
en donde el hombre pasa por bosques de símbolos
que con mirada familiar le observan.[48]*

Pero otras cosas que dice Baudelaire, y gran parte de su poesía, no encajan muy bien en esa imagen del poeta que recoge fragmentos y pistas de la belleza supernatural. Hay muchas otras clases de epifanía en las que nos vemos lanzados de cabeza en la maldad, la fealdad y la decadencia. Eso refleja en parte la postura ambivalente de Baudelaire hacia el universo maniqueo que él percibe: el satanismo, zambullirse en la maldad hasta el punto de intoxicarse, de liberar una «frisson galvanique», le parece una respuesta tan válida como la *askesis* —quizás incluso una ruta alternativa hacia el mismo objetivo—. Lo que debe evitarse a toda costa es la banalidad y el inerte tiempo muerto de la fealdad común.

Il faut toujours être ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.

Es necesario estar siempre ebrio. Eso es todo: la única cuestión. Para no sentir el horrible fardo del tiempo que pesa sobre vuestros hombros y os inclina a tierra, deberíais estar ebrios sin respiro. Pero, ¿de qué? De vino, de poesía o de virtud, lo que queráis. Pero embriagaos.[49]

Y Baudelaire puede concluir «que le plus parfait type de Beauté virile est *Satan* —à la manière de Milton» («que el más perfecto tipo de belleza viril es Satán —a la manera de Milton»).[50]

Pero lo que emerge de esa zambullida en la maldad y en la fealdad muy a menudo no es el escalofrío, ni los fragmentos de la belleza espiritual, sino una suerte de furiosa alegría indefinible. Tiene

* Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, Madrid, Visor, 1982, pág. 43. (*N. de la t.*)

algo que ver con la capacidad del espíritu humano para aguantar en aquellas regiones abandonadas, en plena posesión de sí mismo y de su capacidad de transformar incluso esto en un símbolo de su aprieto.[51] Los poemas más terribles de Baudelaire suelen terminar con un arranque de poderío, una afirmación de la posesión plena del poeta del significado, impertérrito ante el horror. «Une Charogne» termina:

Alors, ô ma beauté! dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
Des mes amours décomposés!

Cuando eso ocurra, ay, belleza querida, di a
los gusanos que con besos te roan,
que yo conservé la forma y la divina esencia
de mis amores aunque ya sin presencia.*

Y en la última estrofa de «Un Voyage à Cithère» se lee:

Dans ton ile, ô Vénus! je n'ai trouvé debout
Qu'un gibet symbolique où pendait mon image...
— Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage
De contempler mon coeur et mon corps sans dégout!

¡En tu isla, oh Venus!, sólo acerté a ver
una horca simbólica en donde pendía mi propia imagen...
¡Ay, Señor, dame fuerza y ánimos!
¡Que sin asco contemple mi corazón y mi cuerpo![52]**

Análogamente, las descripciones que hace Baudelaire de París, como una suerte de ciudad infernal de bruma y sufrimiento, algunas veces logran una terrible belleza, aun cuando ésta esté más cerca de lo que Kant denominara «lo sublime», puesto que la belleza es inseparable de este sentido de nuestra propia capacidad para aguantar y contemplar el significado pleno de este mundo abandonado.

Ésta se une a nuestra capacidad de desvincularnos de lo orgánico, de lo meramente natural, que para Baudelaire es el dominio del mal,

* C. Baudelaire, «Una carroña», ibíd., pág. 63. (*N. de la t.*)
** C. Baudelaire, «Un viaje a Citera«, ibíd., pág. 155. (*N. de la t.*)

la fealdad, el caos. Lo superamos por artificio. La tarea del arte es corregir la naturaleza. La imaginación rompe la creación; la «descompone», la «separa» y la junta con sus propias leyes de modo que la naturaleza emerja «corrigée, embellie, refondue» («corregida, embellecida, reformada»).[53] Su sueño no es el viejo sueño edénico de un jardín, sino, por el contrario, el de una ciudad totalmente hecha por el hombre, que ha logrado hacer desaparecer por completo lo orgánico, como en el poema «Rêve parisien», en donde

J'avais banni de ces spectacles
Le végétal irrégulier,

Et, peintre fier de mon génie
Je savourais dans mon tableau
L'enivrante monotonie
Du métal, du marbre et de l'eau.

... de tales espectáculos borré
a las plantas irreales,

y, pintor de mi genio ufano
en mi pintura iba deleitándome
con la monotonía embriagadora
de metales, mármoles y aguas.[54]*

El sueño que rehace las cosas podría ser «perfecto como el cristal»; para Baudelaire lo inorgánico es superior a lo orgánico, que es el reino del caos.[55]

Así este poeta, que en algunos casos se opone por completo al naturalismo, que rechaza su materialismo y demanda que el arte rehaga la realidad, descarga sus propias transfiguraciones, no sólo de lo ordinario, sino de lo monstruoso y terrible. Es también un alquimista, y se ve a sí mismo bajo esa luz, como testimonian estos versos:

Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue el j'en ai fait de l'or.

Pues he extraído de cada cosa su quintaesencia,
tú me has dado barro y yo lo he hecho oro.[56]

* C. Baudelaire, «Un sueño parisino», ibíd., pág. 54. (*N. de la t.*)

Y pese a todas las protestas espiritualistas de Baudelaire, estas transfiguraciones suelen producir un mundo abandonado por Dios. La diferencia con los realistas a que he aludido antes, es que aquí no hay afirmación de la bondad del ser. La luz viene dada por las propias facultades imaginativas del poeta. Todo lo demás son tinieblas. No obstante, también esto podría convertirse en base para una autoafirmación humanista y, pese a las diferencias, la influencia de Baudelaire no podía quedar relegada a la derecha misantrópica.

Pero para mi propósito aquí, lo que importa es Baudelaire como originador de un arte epifánico, que es contrario a la naturaleza. Baudelaire aporta a la vertiente romántico-expresivista la espiritualidad opuesta desde su punto de origen, no la que tenía sus raíces en el cristianismo erasmista, sino la enraizada en el jansenismo y un acuciado sentido de la caída humana. Es difícil entender esto simplemente como opción teológica. Baudelaire estaba demasiado lejos de la órbita de la fe cristiana, motivado en gran medida por ideas no cristianas, para que ello fuera una explicación satisfactoria. Más bien dio expresión a una opción dentro de la propia religión del arte.

Si pensamos que el arte es algo superior, una forma por la cual procuramos recuperar la integridad, o al menos escapar de la degradación y la fragmentación, entonces cabe imaginar una sensibilidad para la cual cualquier cosa perteneciente a la naturaleza parece demasiado inerte, desordenada, opaca, banal como para ser fuente del arte. La exaltación romántica de la naturaleza parece una profanación, una rendición ante lo simplemente dado, lo ordinario, la masa mediocre. El arte sólo puede cumplir su misión si rompe con todo esto y construye un ámbito completamente aparte.

Las raíces de esta actitud espiritual se remontan muy lejos, hasta el tema de las fuentes morales distintas de las que dividieran las diferentes corrientes de la fe cristiana. Es un tema que parece separar a Aristóteles de Platón. Concierne al lugar del conjunto de las necesidades y los deseos «físicos», de alimento, bebida, sexo —los deseos que compartimos con los animales—, en la vida moral. Desde un punto de vista, la vida moralmente buena contiene un cómodo nicho para todos ellos, aun cuando deban supeditarse a otros bienes como la contemplación y la vida del ciudadano, y no lleguen a rebosar los límites establecidos. La otra visión es más extrema. Conoce la necesidad de otorgar algún lugar a los deseos «necesarios»,[57] pero los percibe como potenciales fuentes de impureza. La vida más perfecta

se inclina al ascetismo; concede a esos deseos el mínimo espacio posible.

La atracción de la primera, la visión aristotélica, es que ella supera la división interior y da un lugar en la vida moral a todas las facetas de nuestro ser. Pero la fuerza del «platonismo» le viene dada por la aspiración trascendente a la pureza, que se gana mediante la negación del mero deseo. Su fuerza se encuentra en el hecho de que el bien es algo que sobrepasa con creces las simples necesidades vitales, y algo a lo cual sólo se puede aspirar escapando de los afanes de lo corporal.

La lógica de esta cuestión es muy distinta de la que existe entre el cristianismo erasmista y el hiperagustiniano. El propio Erasmo era platónico. Y los teólogos calvinistas que he citado antes consideraban las comunes satisfacciones vitales como potencialmente espirituales, siguiendo la vía aristotélica. No obstante, ambos, el naturalismo ilustrado y el Romanticismo, brotan del ala extrema erasmista del cristianismo, mientras que, al mismo tiempo, fueron más lejos que nunca hasta entonces al integrar la satisfacción física en la vida moral.

Esta constelación propicia en cierto sentido la fusión entre esas dos cuestiones. A partir de ahora los de sesgo «platónico» se inclinan también a adoptar una visión tenebrosa de la naturaleza caída de la humanidad.

Trasladado a la religión del arte, esto nos da la noción del arte de Baudelaire como antinaturaleza, emparejada con un vivo sentido de la maldad humana. Ello obviamente encaja bien en su postura aristocrática y antiniveladora, una postura que vuelve en el siglo siguiente. La encontramos, por ejemplo, en T. E. Hulme, uno de los pensadores más influyentes del primer modernismo. Hulme, al rechazar el Romanticismo, lo define precisamente como la noción que postula que el hombre es bueno por naturaleza, la noción que introdujera Rousseau.[58] El agustinismo de Hulme, en contraste con ello, dicta un arte en el cual «no hay nada vital», que surge del «desagrado por las triviales y accidentales características de las formas vivas» y busca «una perfección y un rigor que las cosas vitales jamás pueden tener». Lo busca en formas «geométricas», ajenas a la vida.[59]

M. H. Abrams ha observado la existencia generalizada en la literatura moderna de una constelación que combina la ortodoxia teo-

lógica dogmática (o lo que se piensa que es), el conservadurismo político y social, y un poeta antirromántico; podría denominarse «clásico», pero en realidad justifica el arte de vanguardia.[60] Éste es el legado de Baudelaire.

El rechazo de la naturaleza da cierta enjundia al lema «l'art pour l'art», que no fue invención de Baudelaire, y al que éste no se adhirió, pero del cual capta algún sentido en su postura. En cierto modo, quien sigue una religión del arte asume una de las dos visiones que ofreciera Schiller y ve el arte como algo que ofrece una realización humana más elevada que la moral, es decir, que hace del arte un fin en sí mismo. No obstante, en la formulación de Schiller, la belleza completa la vida humana, contribuye a realizar todos los demás objetivos morales reconocibles. No sólo aporta integridad a cada persona, sino unidad a la sociedad.[61] Es igualmente cierto afirmar que el arte es para los humanos, o para la vida.

Pero cuando Baudelaire dice «la poésie... n'a pas d'autre but qu'Elle même» («la poesía... no tiene otro fin que ella misma»),[62] algo importante ha cambiado. Se apresura a puntualizar que eso no quiere decir que la poesía deje de hacernos mejores, pues lo hace; sin embargo, se ha de perseguir únicamente en su propio nombre. Incluso en esto, por supuesto, podrían estar de acuerdo todos los románticos, más aún, todos los artistas de nuestro tiempo, si significa la exclusión de obras diseñadas con un propósito didáctico. Mas cuando uno percibe el abismo que en la visión de Baudelaire se abre entre el arte y la búsqueda de la realización humana natural, es evidente que la autonomía del arte se ha convertido en doctrina exclusiva en vez de inclusiva.

Baudelaire inspiró el heroico, casi autodestructor, intento de crear un arte de autosuficiencia total, el arte «puro» de Mallarmé y los simbolistas. Mallarmé, lejos de tratar de imitar en su poesía a la naturaleza, se empeña más bien en liberarse a sí mismo de ella. Las cosas comunes están volatilizadas y se nos presentan ausentes o irreales («abolición» es una palabra a la que frecuentemente recurre Mallarmé). Además, la poesía debe estar purificada de cualesquiera pensamientos o sentimientos personales de su creador. Éste es el ideal de la obra «autotélica», cuya prosecución Mallarmé llevó (literalmente) a impensables extremos, a verdaderas cumbres glaciales, en busca de una pureza que tuvo que identificar con la Nada:

Je te dirai que despuis un mois dans les purs glaciers de l'Esthétique —qu'après avoir trouvé le Néant, j'ai trouvé le Beau, —et que tu ne peux t'imaginer dans quelles altitudes lucides je m'aventure.

Te diré que después de un mes en los más puros glaciales de la Estética —que después de haber encontrado la Nada, encontré la Belleza —y que no puedes imaginar en qué altitudes lúcidas me aventuro.[63]

Esa Nada es el lugar del logos, y el empeño de Mallarmé por encontrarla es también un intento de inclinar de nuevo la poesía hacia sí misma, de sacar a la luz y celebrar la energía del mundo. Ello ha hecho de él uno de los más egregios abridores de camino de la poesía y la filosofía del siglo XX.

23.5

C. Pero junto al arte de la naturaleza desespiritualizada en el realismo, y al arte de las epifanías de la antinaturaleza, existe una tercera e importante forma de arte que asume la negación del Romanticismo en el siglo XIX, y ésta es la de un arte relacionado con la violenta energía de una naturaleza amoral.

Este giro surge de la filosofía de Schopenhauer, no enteramente en las formas que él había pretendido. Baudelaire encuentra aquí a su igual en misantropía. El más grande, el más influyente misántropo del siglo XIX, el gran pesimista, fue Schopenhauer. En cierto sentido lo que Schopenhauer ofrecía era un expresivismo con el valor de los signos invertido, puesto que tomó la idea de la naturaleza como una fuente, una energía que se expresa en las cosas. Dicha energía se «objetivaba» a sí misma en las diferentes realidades que vemos a nuestro alrededor, y dichas «objetivaciones» constituían una jerarquía, en todo el espectro, desde el nivel más bajo, más inanimado, hasta los seres conscientes en la cima.

La energía que todo lo penetra es la voluntad schopenhaueriana. Pero no es una fuente espiritual de bien. Al contrario, no es nada más que voluntad, el ciego, incontrolado afán, nunca satisfecho, incapaz de satisfacción, que nos impulsa, contra todos los principios, la ley, la moral, todos los estándares de dignidad, hacia una búsqueda insaciable de lo inalcanzable. La voluntad se empeña sólo en perpetuarse a sí misma y sus objetivaciones; y lo que pensamos que son

nuestros deseos, en un sentido son sólo las estrategias inconscientes para alcanzar ese fin. Amamos e intentamos obtener felicidad, pero el deseo sexual es por su propia naturaleza incapaz de aportarnos felicidad. Es sólo otro artefacto de la voluntad para perpetuarse a través de nosotros.

La inversión de signo en Schopenhauer, relativa al expresivismo romántico, recuerda extrañamente las reacciones hiperagustinianas al humanismo cristiano. De hecho, la noción de una fuerza espiritual que aúna la naturaleza sencillamente desciende del neoplatonismo renacentista y su doctrina del amor. Ficino es uno de los antepasados del expresivismo, como hemos podido ver. Abundando en el paralelo, cabe decir que lo que los jansenistas fueron a san Francisco de Sales o Camus, Schopenhauer lo fue a Schelling y Hegel. Introduce una corrupción radical dentro de la metafísica expresivista. La fuente de la cual fluye toda realidad como expresión está envenenada. No es la fuente del bien, sino la del insaciable deseo, la del aprisionamiento en el mal que nos hace desgraciados, nos agota y nos degrada.

El paralelo con Baudelaire es evidente. Dentro de las categorías del expresivismo romántico, la perspectiva espiritual y moral recuerda que esas categorías estaban originalmente destinadas a excluir. Testifica en cierto modo la fuerza de la comprensión expresivista del yo y del mundo, que podría deslizarse desde ser el reflejo de sólo una de las vertientes espirituales de nuestra civilización, para convertirse en el trasfondo común en el cual ambas se enfrentan entre sí. Ahora la sensibilidad moral que sostiene que el bien es absolutamente diferente de una existencia natural, que trasciende con creces, encuentra una formulación posromántica.

¿Qué es lo que atrae de esa perspectiva? En parte, como decía antes en conexión con Baudelaire, que la degradación de la realidad empírica es una manera de subrayar la pureza trascendente del bien. En los pasajes en los que Platón condena y degrada con más fuerza la vida de los deseos, uno tiene la sensación de que eso va intrínsecamente ligado al sentido de exaltada pureza de una vida centrada en el bien, que lo que le mueve a despreciar lo primero es en parte marcar un agudo contraste con lo segundo, gracias al cual puede brillar con resplandeciente claridad. Y detrás del acuciado sentido de nuestra condición de pecado e impotencia en el calvinismo o el jansenismo está la correspondiente exaltación de la trascendente soberanía de Dios y su gratuita misericordia.

Otro motivo podría también operar en el pesimismo schopenhaueriano. La noción de una armonía entre la libertad y la naturaleza, de una espontánea alianza entre el deseo y la razón, eso que Schiller describe con su noción de belleza, es sumamente perspicaz e inspiradora. Es fácil imaginar que encontremos esa unión irrealizable, incluso increíble, en nuestra experiencia vital. Y, sin embargo, uno tiene la opción de verse a sí mismo como si de alguna forma estuviera especialmente depravado y desafinado, o de proyectar duda sobre toda la teoría y atribuir la falta de sintonía a la verdadera naturaleza de las cosas. No es sólo que resulta más fácil, es que parece más plausible tomar ese último curso.

Y ello puede ser liberador. Al igual que para la sensibilidad hiperagustiniana de Lutero el sentido del pecado como desgracia general y el de la redención como algo fuera de nuestro alcance lo liberó de la apabullante sensación de depravación personal, así la noción schopenhaueriana puede permitirnos proyectar fuera de nosotros las imposibles cargas del optimismo schilleriano, que nos aplastan con la sensación de nuestra propia inadecuación.

Ésta es, por supuesto, otra faceta de la liberación luterana. No sólo me desprendo del fardo, no sólo reconozco la general desgracia de la depravación, sino que también me regocijo en la confianza de que esa liberación viene dada desde otro lugar. Esos dos pasos, el reconocimiento de mi impotencia y bajeza, y el sentido de mi salvación, van estrechamente entrelazados. ¿Existe algo análogo en Schopenhauer?

Sí, existe, pero nos lleva muy lejos de Lutero. Schopenhauer rompe definitivamente con cualquier forma de pensamiento cristiano o poscristiano. Adopta explícitamente una perspectiva budista y percibe nuestra liberación, no en la transfiguración de la vida corriente, sino, lejos de ello, en el escape del yo y de la voluntad.

Y, sin embargo, Schopenhauer ofrece también algo más, y esto es lo que resultó muy influyente. Tenía una noción de la transfiguración a través del arte. Aun cuando no alcancemos la liberación total del nirvana, sí es posible lograr acallar la voluntad en nosotros cuando captemos las Ideas, las formas eternas que apuntalan los particulares ejemplos que encontramos en el mundo de las objetivaciones de la mente en sus varios niveles. Éstas las encontramos principalmente en el arte. Y conseguimos ese alivio y contemplación de un modo más directo en la música, puesto que ésta no es meramente

una imagen de las objetivaciones de la mente, sino que, de algún modo, es una imagen directa de la propia voluntad.[64]

Schopenhauer toma de Kant la doctrina clave de que la contemplación estética es desinteresada y la traduce como una forma desligada de la presión de la voluntad. Dicha contemplación

> nos arranca de improviso del torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo... entonces la tranquilidad buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha. Surge entonces aquel estado libre de dolores que Epicuro encarecía como el supremo bien, como el estado de los dioses, pues en aquel instante nos vemos libres del ruin acoso de la voluntad, celebramos el *sabbath* de la voluntad y la rueda de Ixión cesa de dar vueltas.[65]*

Así pues, también Schopenhauer ofrece una noción de la transfiguración de lo real a través del arte, una realidad que en sí misma carece de valor y está degradada. La filosofia de Schopenhauer —no según su intención, sino la que ejerció influencia en la cultura europea de finales del siglo XIX— constituyó la base de un conjunto de teorías de transfiguración a través de la expresión creativa. La propia filosofía de Schopenhauer propició una revuelta contra el requisito, inspirado en el cristianismo, de que afirmemos la bondad de lo que es. Quiso arrojar de una vez por todas ese terrible fardo que la civilización cristiana nos ha puesto encima; declarar la realidad malvada de una vez para siempre, y acabar con ella. No obstante, abrió el camino por el que la gran mayoría de los que se inspiraron por él volvieron al marco referencial original. Esto constituye un testimonio de su fuerza en nuestra civilización.

Schopenhauer gozó de inmensa influencia en el arte y el pensamiento de finales del siglo XIX en Europa: en Alemania, en Austria, también en Francia, incluso en Rusia. La mayoría de los grandes escritores, compositores y pensadores se vieron profundamente afectados por su pensamiento e impronta: Wagner, Nietzsche, Mahler, Thomas Mann —se podría ampliar considerablemente la lista—. Mas lo común a todas esas figuras no fue la noción schopenhaueriana de la liberación del *ego*, sino su idea de transfiguración a través del arte.

* Arthur Shopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, III, 38, Madrid, Aguilar, 1928, págs. 224-225. (*N. de la t.*)

Así, Nietzsche, que parte como schopenhaueriano, y cuya obra *El nacimiento de la tragedia* fue tan influyente para crear el molde del pensamiento schopenhaueriano, habla del arte como algo que «justifica» la realidad: «Sólo como producto estético puede justificarse el mundo ante la eternidad».[66] La transfiguración a través del arte no es un mero reposo para el ser torturado en su camino hacia la liberación plena; es, de alguna manera, el fin y el propósito de las cosas. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma que la naturaleza llega al autoconocimiento a través del hombre, que alcanza su consumación el día que un hombre llegue a ser finalmente «quien se siente a sí mismo infinito en saber y vivir, en ver y habilidad, y quien es parte de la naturaleza con todo su ser».[67]

Ha sido mucho lo que ha sobrevivido de la original constelación expresivista después de la transformación schopenhaueriana, mucho más que lo que Schopenhauer hubiera querido. Es cierto que el sentido de la naturaleza como fuente de bondad y del espíritu ha sido rechazado definitivamente. La fuerza impulsora de la voluntad sólo puede significar sufrimiento. Pero lo que es grande, lo que hace que todo sea merecedor, lo que por consiguiente casi se podría ver como su justificación, como el fin por el cual existe, es la transfiguración. Por supuesto, más tarde Nietzsche rechazó todo esto, pero lo que entonces abrazó representó aún menos una vuelta a la filosofía original de Schopenhauer.

El joven Nietzsche se adhiere con entusiasmo a Wagner en la esperanza que este último albergaba de poder crear una nueva y más vibrante cultura alemana. La *Gesamtkunstwerk* wagneriana se convertiría en un importante instrumento para ello. Wagner se inspiró abundantemente en las teorías del arte de Schopenhaue particularmente en las de la música: algunos pasajes en Wagner hacen sentir verdaderamente la fuerza de la idea de que la música es una imagen directa de la voluntad. Pero todo esto iba en ayuda, no de un escape de la voluntad, sino de una nueva reforma de la cultura y la política alemanas. Había que rehacer el mundo; había que hacer la vida significativa una vez más. Se transfiguraría a través de la tragedia.

En la *Tercera sinfonía* de Mahler encontramos una de las grandes expresiones musicales de la teoría de la voluntad de Schopenhauer. En el primer movimiento, en particular, sentimos la fuerza de la voluntad que emana de la naturaleza. Pero a medida que vamos alcanzando los niveles más altos y nuestra redención de la voluntad, co-

mienza a expresarse en términos cristianos. La conciencia de la insaciable e imparable voluntad es la conciencia de pecado; y el milagro que nos conduce más allá de ello es la redención del amor. Una vez más, como hicieran Wagner y el joven Nietzsche, pero aún más marcadamente, parece que Mahler quiere decir que el desarrollo de la voluntad a través de su fase fragmentada fue en aras de ese logro supremo, por el cual accedemos a la visión de unicidad con el Todo.

Una vez más, pese a la negación, encontramos que se conserva mucho de lo que contenía la original constelación romántico-expresiva. Una cosa es el sentido de la naturaleza como gran depósito de fuerza, con el que es preciso recuperar el contacto; ya no se percibe como un ámbito del espíritu, de la bondad; todo lo contrario. Pero ser excluido de ello es caer en la desecación, el vacío, la insulsez, en una vida estrecha y marchita, en el egoísmo y la cobardía. Ésa es la tesis de Nietzsche en *Schopenhauer como educador*, y la encontramos reiterada entre los schopenhauerianos.[68] No podemos excluirnos de esa fuente que fermenta energía, de lo «dionisíaco», como solemos hacer con tanta facilidad en esta civilización nuestra fundamentada en la «razón»; porque descubrimos que nuestras vidas se marchitan y consumen hasta la insignificancia. Pero, al mismo tiempo, no nos atrevemos a zambullirnos demasiado profundamente, demasiado precipitadamente, demasiado imprudentemente en ella porque es salvaje, informe, la propia sinrazón.

Esta idea de la naturaleza como gran depósito de fuerza amoral con el que no debemos perder contacto es uno de los importantes legados que el período posschopenhaueriano ha dejado al arte y la sensibilidad del siglo XX. Ecos de ella resuenan en todo un espectro de lugares, en el fauvismo, en el surrealismo, en D. H. Lawrence.[69] Pero también es una visión moral; y también eso ha causado efectos, algunos de ellos catastróficos a escala mundial.

Otro importante legado, y aquí se da una convergencia con otras negaciones/continuidades del Romanticismo, es el elevado sentido de nuestras facultades expresivas. A través de las articulaciones de la imaginación creativa la voluntad es aprovechada y transformada en belleza. El poder de la imaginación humana para refractar y transfigurar la realidad emerge magnificado del giro schopenhaueriano. Y al hacerlo empuja en la misma dirección que el arte antinaturaleza, e incluso, en última instancia, en la misma dirección que las transfiguraciones del realismo. En caminos diferentes, pero paralelos, enfati-

zan que las epifanías del arte envuelven una *transmutación* de lo que está ahí: la realidad desespiritualizada, o la naturaleza caída o la voluntad amoral; y no la revelación de un bien ónticamente independiente de nosotros mismos, aun cuando necesite de nosotros para llegan a ser epifanía. Esto no es cierto del Baudelaire que habla de las «correspondencias», ni es cierto del propio Schopenhauer, quien percibe al artista contemplando las Ideas. Pero es cierto de quienes siguieron su estela, mientras desaparecían los vestigios del (neo)platonismo, alentados en parte por algo de la práctica poética de Baudelaire.

La tentación crece así hacia un arte epifánico cuya voluntad celebra primordialmente nuestras facultades; es el arte centrado en sí mismo y subjetivista de que he hablado antes. Volveré a este tema más adelante.

Un tercer legado de Schopenhauer es un ulterior enriquecimiento del sentido de hondura interior del ser humano, un renovado sentido de nuestro vínculo con el todo de la naturaleza, pero como gran depósito del desenfrenado poder en que se sustenta nuestra vida mental. Esto lo han desarrollado un gran número de escritores y artistas —y destaca especialmente en el pasaje de *El corazón de las tinieblas* de Conrad, que he citado al final del capítulo precedente—, que abundaron en la fuerza y en el alcance imaginativo de esa imagen de nosotros mismos.

Y no sólo escritores de literatura; también hombres de ciencia: uno de los más importantes autores profundamente influidos por el clima del pensamiento schopenhaueriano fue Freud. Es bien sabido que Schopenhauer anticipó las doctrinas freudianas de la determinación inconsciente del pensar y sentir. Más importante aún es que la voluntad schopenhaueriana es el antepasado directo del *ello* freudiano. Pero en lugar de adoptar la postura comprometida en un intento de renovar el contacto, Freud adopta una postura cartesiana hacia ese mundo interior. La meta es ganar la comprensión desvinculada de ese mundo, objetivándolo y, en consecuencia, liberarnos de las obsesiones, terrores, pulsiones.

El de Freud es un magnífico intento de recuperar la libertad y el autodominio, la dignidad del sujeto desvinculado, de cara a las profundidades interiores. Eso no quiere decir que el proyecto de Freud no se solape en absoluto con el de los artistas posschopenhauerianos. Los propios términos de la ciencia freudiana y el lenguaje de sus

análisis requieren una articulación de las profundidades. Y Freud ciertamente conocía el sentido del gran poder de la capacidad simbólica humana, incluso aprisionado como suele estar muy frecuentemente en el gigantesco conflicto de los instintos, y distorsionado como está por condensaciones y desplazamientos. Podría ocurrir que el proyecto de Freud, esa especie de ciencia natural de la mente, sea imposible en los rígidos términos en que él lo concibe. La exploración podría estar más cerca del arte y la literatura que lo que él hubiera estado dispuesto a admitir.

Pero no hay duda de que la autointerpretación de la teoría freudiana posee su fuerza, junto a otras que se ofrecen sin el beneficio de la ciencia; y si no más debido a sus atavíos científicos, entonces, no menos tampoco. Y para quienes han sido capaces de asumirlo, se ha dado forma a veces a sus vidas, lo cual les ha permitido en efecto ganar cierta distancia, cierto autodominio, frente a las interiores obsesiones, miedos y afanes del mundo schopenhauriano.

23.6

He estado examinando las tres maneras en que la comprensión romántica del arte epifánico fuera transformada, continuada y, no obstante, negada, en el siglo XIX. Lo que he estado buscando han sido los cambios en la visión moral subyacente. Éstos se relacionan con cambios en la teoría y en la práctica de las artes y sobre todo con un mayor sentido de las facultades de la imaginación creativa.

Sin embargo, esos cambios también causaron otros efectos: en particular, sobre la comprensión de la situación moral en que nos encontramos y, en la medida en que esas visiones morales han ganado un soporte más profundo y amplio en nuestra civilización, generalmente a través del arte que informan, esos efectos se han hecho más palpables.

Ahora deseo centrarme en un efecto muy importante. Actualmente nos enfrentamos a una cuestión que carece de precedente exacto en épocas anteriores. Es la cuestión de lo que quiero denominar la autoafirmación.

La hemos visto surgir en la estela de los desarrollos descritos anteriormente. He descrito las posturas de Baudelaire y Schopenhauer como recuperación de una antigua tradición espiritual en el seno de

un nuevo contexto de pensamiento y sensibilidad. Ambos encontraron una manera de dar voz al sentido de la naturaleza caída en un contexto configurado por el expresivismo romántico, y también en algún grado por el marchitamiento del teísmo cristiano como indiscutible marco referencial del pensamiento moral, aun cuando el expresivismo y la increencia brotaran originalmente de una orientación espiritual bastante opuesta. No obstante, sus nociones causaron un impacto y contribuyeron a crear un nuevo clima de pensamiento, un clima en el cual la visión original romántica de la naturaleza espiritualizada no era tan fácilmente creíble. El constante desarrollo de la natural visión científica de la naturaleza, y el «desencanto» implantado por la civilización industrial indudablemente contribuyeron también a dicho cambio.

En un sentido, la pelota cayó en el otro tejado. Para quienes se situaban en la tradición de afirmar la bondad de la naturaleza, se hizo necesario encontrar un nuevo lenguaje para decir lo que querían decir. Esto se hizo más perentorio porque las nuevas articulaciones de la naturaleza caída, al estar parcial o completamente fuera del marco referencial teológico cristiano, fueron mucho más desoladoras y totales. En el seno de la teología cristiana nunca es posible liberarse por completo de la noción de que la creación es en última instancia buena. La postura semimaniquea de Baudelaire era menos comedida en ese aspecto, y la teoría de Schopenhauer no lo era en absoluto.

Pero la posición que afirma la bondad de la naturaleza no es una postura marginal. Posee gran hondura en nuestra civilización por el combinado peso del cristianismo y el platonismo. Es la base de la mayoría de las más generalizadas nociones éticas y políticas secularizadas que descienden de la Ilustración, y también de las que mantienen plena continuidad con las teorías románticas originales. Y es la base necesaria para un conjunto de bienes vitales que están ampliamente reconocidos en nuestra civilización, los relacionados con la benevolencia. Parecía que los pesimistas estaban socavando el terreno en el cual la benevolencia universal era considerada como un bien, el valor de la vida y la felicidad humanas.

En modos diferentes, los tres avances que derivan del Romanticismo, si bien exaltan el arte y nuestras facultades transfiguradoras, pueden también plantear interrogantes sobre la bondad del ser. Eso es obvio en Baudelaire y Schopenhauer, pero puede también plantearse en el realismo naturalista, no porque exista ninguna intención

de representar la naturaleza y la humanidad como malas, sino precisamente porque el rígido rechazo de cualquier dimensión espiritual puede fácilmente engendrar el sentido de que la afirmación está insuficientemente fundamentada, de que en realidad, después de todo, no existe mucho que afirmar. Para quienes están comprometidos con la bondad del ser y la benevolencia —y eso sencillamente significa la inmensa mayoría de nosotros dentro de nuestra civilización— esto puede desencadenar una crisis, una crisis de afirmación.

Cabe intentar afrontar esta crisis volviendo a los credos antiguos: bien a una fe cristiana o a alguna doctrina ilustrada de la razón y la libertad, o a una noción, inspirada en el Romanticismo, de la naturaleza como fuente. Pero ahora se ha introducido además otra dimensión. El Romanticismo, seguido por los tres desarrollos que termino de describir, nos ha hecho conscientes del poder de la imaginación creativa para transfigurar la realidad, incluso la ruin y repulsiva realidad, en el caso de Baudelaire. Esto sólo puede sugerir un papel análogo en la recuperación de la capacidad para afirmar la bondad.

En otras palabras, resulta posible vislumbrar una crisis de afirmación como algo que tendría que ser afrontado a través del reconocimiento de nuestra visión, en vez de hacerlo simplemente a través del reconocimiento de algún orden objetivo de la bondad. La recuperación podría asumir la forma de transformación de una nueva postura hacia el mundo y el yo, en lugar de ser simplemente el registro de la realidad externa. Dicho en otros términos, que el mundo sea bueno podría verse ahora no enteramente con independencia de que lo veamos o lo mostremos como bueno, al menos en lo que concierne al mundo de los humanos. La clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de «ver que el mundo es bueno».

Los orígenes judeocristianos de esta noción resuenan en la frase que acabo de utilizar. En efecto, existen dos bases diferentes para el profundo compromiso que las civilizaciones judía, cristiana e islámica tienen con la bondad del ser. Una deriva de la filosofía griega, de la que las tres tradiciones han bebido, principalmente de Platón, para quien la bondad de la realidad es un rasgo de su propio ordenamiento, algo que entendemos mediante la contemplación. Pero la otra base le viene dada por la doctrina de la creación, y aparece en el primer capítulo del Génesis. La bondad del mundo no es algo demasiado independiente del hecho de que Dios lo vea bueno. Que Dios

lo vea bueno, que lo ame, puede concebirse no sólo como *respuesta* a lo que es el mundo, sino como lo que lo *hace* que sea así. Por supuesto que en las tres tradiciones existe un debate, desde tiempos inmemoriales, sobre las relaciones entre lo que Dios ve y lo que hace, entre su intelecto y su voluntad. Para casi todos los teólogos ha sido fundamental que los dos sean inseparables y no se relacionen en Dios del modo que se relacionan en nosotros.

Lo que se plantea en esta nueva cuestión de afirmar la bondad de las cosas es el desarrollo de un humano análogo a Dios que ve buenas las cosas: es un ver que también contribuye a llevar a efecto lo que ve. Eso puede significar, por supuesto, que la autoatribución de este poder es una doctrina resueltamente atea, la arrogación por parte del hombre de poderes antes exclusivos de Dios. Será así en el caso de Nietzsche, a quien volveremos en seguida. Pero no tendría que ser así. Uno de los pensadores más penetrantes en la exploración de este poder ha sido Dostoievski, quien lo ve desde una perspectiva cristiana.

De hecho, la noción de una transformación de nuestra postura hacia el mundo por la cual nuestra visión de él ha cambiado, ha estado tradicionalmente conectada con la noción de la gracia. Agustín sostiene que, en relación con Dios, el amor ha de preceder al conocimiento. Con la dirección correcta del amor, las cosas que hasta entonces estuvieran ocultas se hacen evidentes. Lo que es nuevo aquí es el sentido moderno del lugar y la fuerza de la imaginación creativa. Ahora es parte integral de la bondad de las cosas y, por consiguiente, la transformación de nuestra postura y con ella de nuestro punto de vista contribuye a producir la verdad que revela.

Ahora bien, a esta idea cabría darle una formulación atea, pero no necesariamente. Si se hace o no, dependerá de qué es lo que vemos que depende de Dios en dicha transformación. Pero quienes afirman esa dependencia, como Dostoievski, al igual que quienes no lo hacen, como Nietzsche, tienen una concepción sumamente moderna de lo que implica la transformación. Esa concepción se arraiga en la noción posromántica de la imaginación creativa, que contribuye a completar lo que revela. Vamos a detenernos brevemente en tres influyentes escritores del siglo XIX, que ilustran esta cuestión de la autoafirmación: Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche.

En *Lo uno y lo otro*, Kierkegaard plantea la idea de una transfiguración estética de la vida, que sólo puede ser superada por una for-

ma más elevada, la ética. La ética se logra al elegirnos a nosotros mismos bajo la luz de la infinitud. Al contrario que el hombre estético, que es llevado de una cosa finita a otra y está totalmente ocupado con ellas, que en un sentido no hace elecciones, o sólo elige entre las cosas finitas en contextos finitos, el hombre ético verdaderamente se escoge a sí mismo. Se escoge infinitamente; es decir, la elección no es en nombre de nada finito, sino, por el contrario, todas las cosas finitas adquieren su valor y significación derivados de esta elección.

Este cambio de postura que Kierkegaard denomina escogernos a nosotros mismos, ocasiona un reverso, que cabría denominar una transfiguración. Todos los elementos de mi vida pueden ser los mismos, pero ahora son transfigurados porque han sido elegidos a la luz de lo infinito. En cierto sentido renunciamos a todas las cosas finitas cuando renunciamos a la postura estética y nos pasamos a la ética. Pero las recibimos todas de vuelta, ahora ya no como absolutas, como determinantes de nuestros fines últimos, sino como relativas a nuestro proyecto de vida. Ningún detalle de nuestra vida cambia. Ahora vivimos por lo infinito. No obstante, este cambio se produce en un sentido puramente interior. De hecho, en un sentido transforma una vida meramente exterior y le da interioridad.[70] Pero la persona extraordinaria que ha pasado a través de éste es exteriormente perfectamente ordinaria.

Ese escogernos a nosotros mismos, ese colocarnos nosotros mismos en el infinito, nos eleva de la desesperación y nos permite afirmarnos. El hombre estético vive en el temor, porque está a merced de las cosas externas finitas y de sus vicisitudes. Pero también vive en la desesperación, desesperado de sí mismo, puesto que siente necesariamente que su destino es algo más elevado, que no está destinado a ser juguete de lo finito. Al escogerme a mí mismo, devengo lo que realmente soy, un yo con una dimensión infinita. Escogemos nuestros yos reales; devenimos verdaderos yos, por primera vez. Y eso nos saca de la desesperación. O, más bien, por lo que ahora desesperamos es meramente finito. Y con esa elección infinita y desesperando por lo finito, superamos el miedo. Y a través de ello, nos sentimos a nosotros mismos merecedores, por primera vez, de ser amados y escogidos. A través de la elección logramos el amor a nosotros mismos, la autoafirmación.

En todo esto resuenan evidentes ecos de Kant. El yo infinito que se escoge a sí mismo es lo que verdaderamente somos, la dignidad de

acuerdo con la cual debemos vivir, y fracasar en hacerlo induce en nosotros el sentido de degradación. Pero ese ser más elevado que en realidad somos, se configura de un modo muy diferente de como se configura el de Kant. No es el agente racional que genera una ley por sí mismo y a la que debe obediencia. No realiza su dignidad por el hecho de someter la naturaleza a la ley. Más bien transforma su vida viéndola/viviéndola en una nueva dimensión, la de la elección infinita. Existe un paralelo, puesto que el giro hacia la ley moral, al igual que el de la elección infinita, relativiza todas las particulares metas de mi vida; ahora son válidas sólo sujetas y condicionadas a un fin más alto. Pero para Kierkegaard este fin más alto no es la obediencia a una ley racional, sino el vivir en una dimensión de elección infinita. Accedo a ello no por supeditar mi naturaleza a la razón, sino por un vuelco radical en la postura hacia la vida.

En sus últimos escritos Kierkegaard evolucionó más allá de esta definición de lo ético, que vino a verse como una etapa que fuera a su vez superada por lo religioso. No obstante, retuvo algunos rasgos de la posición B en *Lo uno y lo otro*. En particular, conserva la idea de la transformación que depende de una nueva postura hacia uno mismo, venciendo la desesperación y el miedo. Sólo que ahora resulta más claro cómo esto depende de nuestra relación con Dios.[71]

Dostoievski en sus años de juventud estuvo profundamente influido por los románticos alemanes, en particular por Schiller. Visiones de esa índole aún son articuladas por personajes de sus novelas posteriores. Estoy pensando, por ejemplo, en la imagen de una humanidad restaurada en *El adolescente*, equiparada por el sueño de Stavrogin en el apéndice de *Los demonios*. Se demuestra también en su simpatía hacia el mayor de los Verkhovensky en la misma novela. Además, en el magnífico tratamiento de Zossima en *Los hermanos Karamazov*, tenemos una imagen de la gracia similar al torrente que fluye a través de la naturaleza, imagen que casa con ciertos temas tradicionales del pensamiento cristiano y de la visión romántica.

No obstante, una de las tesis centrales de Dostoievski se manifiesta en la forma en que nos cerramos o abrimos a la gracia. El peor de los pecados es cerrarse a sí mismo, aun cuando las razones que uno tenga para hacerlo pueden ser muy elevadas. En un sentido, la persona que está cerrada se halla en un círculo vicioso del que le resulta difícil escapar.

Nos cerramos a la gracia porque nos cerramos al mundo en el que ella circula; y lo hacemos por el aborrecimiento que sentimos hacia nosotros mismos y hacia este mundo. Pero, paradójicamente, cuanto más noble y sensible y moralmente penetrante se sea, más propenso se estará a sentir tal aborrecimiento. Es uno de los personajes más profundamente morales de Dostoievski, Iván Karamazov, quien expresa con más fuerza dicho rechazo. Quiere devolverle a Dios «su billete» para este mundo de sufrimiento insoportable, y desea tan firmemente hacerlo porque posee la sensibilidad moral para sentir que la mayor de las felicidades posibles de toda la humanidad no es merecedora de las lágrimas de un niño inocente.

Pero eso significa encerrarse a sí mismo en un círculo vicioso. Rechazar el mundo sella el sentido que uno tiene de lo repugnante que es ese mundo y uno mismo, en la medida en que uno es parte del mismo. Y de eso sólo pueden derivar actos de odio y destrucción. Además, esos actos irradian de uno mismo en una cadena, una suerte de negativa sucesión apostólica, por la cual uno inspira a otros, a través de ese aborrecimiento, a aborrecer a su vez. La noble actitud de Iván termina finalmente con el crimen de su hermanastro, Smerdyakov. Y en *Los demonios* Dostoievski explora la forma en que dicha sucesión inversa apostólica ocasiona la violencia y el terror. Radiando de Stavrogin parten varias líneas de rechazo del mundo. Dostoievski, incluso a pesar de los elementos de caricatura presentes en esta novela, ofrece una aguda comprensión de cómo el hecho de aborrecer el mundo y el aborrecimiento a sí mismo, inspirados por las, por lo demás, muy reales maldades del mundo, dan pábulo para la proyección hacia el exterior de la maldad, para una polarización entre el yo y el mundo en el que reside toda maldad. Esto justifica el terror, la violencia, la destrucción contra el mundo; de hecho, parece que lo reclama. Pienso que Dostoievski nos ha dado la más honda penetración de las fuentes *espirituales* del terrorismo moderno y ha demostrado más fehacientemente la posibilidad de que el terrorismo sea una respuesta a la amenaza del odio a sí mismo.

En la obra de Dostoievski los que rechazan son los «cismáticos» (*raskolniki*), escindidos del mundo y, por consiguiente, de la gracia. Necesariamente imponen la destrucción. Los más nobles la imponen en sí mismos. Los más ruines destruyen a otros. Aun cuando esté impulsado por el más noble sentido de la injusticia de las cosas, ese cisma es en última instancia fruto del orgullo, sostiene Dostoievs-

ki. Nos separamos porque no queremos vernos formando parte del mal; queremos elevarnos sobre él, alejarnos de la posibilidad de ser culpados de él. La proyección exterior del terrorista es la más violenta manifestación de este motivo común.

Lo que nos transformará será la capacidad de amar el mundo y a nosotros mismos, de verlo como bueno a pesar de lo malo. Mas eso sólo se nos dará si aceptamos que somos parte de él, y eso significa aceptar responsabilidad. Al igual que «nadie es culpable» es el lema de los revolucionarios materialistas, así «todos somos culpables» es el de las figuras salvadoras de Dostoievski.[72] Amar el mundo y a nosotros mismos es en algún sentido un milagro, dado el mal y la degradación que el mundo y nosotros contenemos.[73] Pero el milagro nos viene dado si aceptamos que somos parte de él. Implicado en ello está nuestra aceptación del amor de los demás. Somos capaces de amar al ser amados; y por encima de la perversa sucesión apostólica y en contra de ella está la sucesión dispensadora de la gracia: desde Markel a Zossima, a Alyosha, a Grushenka; equiparadas aquéllas desde Iván a Smerdyakov, o de Stavrogin a Pyotr Verkhovensky y a través de él a sus secuaces terroristas.

Dostoievski reúne aquí una idea central de la tradición cristiana, especialmente evidente en el Evangelio de Juan: las personas son transformadas al ser amadas por Dios, un amor del que ellas son mediadoras entre sí, por un lado, con la noción moderna de un sujeto que puede contribuir a realizar la transfiguración a través de la postura que adopta hacia sí mismo y hacia el mundo, por otro. Desde ese punto de vista, poco importa que Dostoievski se percibiera a sí mismo como oponente de gran parte de la tradición moderna (en una ocasión identifica el *cogito* cartesiano como raíz del mal moderno). A lo que en realidad se oponía era a la creencia de que los seres humanos afirman su dignidad separados del mundo. En esto Dostoievski era fiel a sus raíces románticas. Lo significativo aquí es la forma en que la identidad moderna, mediante sus facultades de transformación, se incorpora a la visión de Dostoievski, aun oponiéndose a ella. No es accidental que las figuras positivas de Dostoievski hayan de atravesar la experiencia de la modernidad. «El ateo absoluto espera hasta la última campanada antes de la más absoluta fe.»[74] La gracia salvadora de Dostoievski se encuentra más allá de la identidad moderna, no es anterior a ésta.

Con Nietzsche se nos plantea una visión completamente diferente y, sin embargo, con algunos puntos de contacto: el personaje de

Kirillov en *Los demonios* parece en algunos aspectos una anticipación novelesca de Nietzsche. La resonancia profundamente cristiana, que paradójicamente se conserva en Nietzsche pese a su virulenta oposición al cristianismo, anida en su aspiración a afirmar el todo de la realidad, a verla como buena, a decir «sí» a toda ella. Ésa es una aspiración que no hubiera sido comprensible fuera de la cultura judeocristiana.

No obstante, se supone que esa aspiración se logra *contra* el cristianismo y contra las morales que de él brotan. La ruptura de Nietzsche con el pesimismo de Schopenhauer no dio como resultado una visión más elevada del cosmos o de las fuerzas que operan en él. Al contrario, todo es voluntad de poder y los humanos sólo son una objetivación más intensa de esa voluntad. La aspiración se realiza por medio de una victoria sobre sí mismo, una especie de autosuperación, por la cual uno es capaz de afirmar el mundo, aun cuando el mundo sigue siendo ámbito de fuerzas ciegas, no espirituales, caóticas. Dicha autosuperación del mundo es imposible para la conciencia moral que brota del cristianismo. Ésta sólo puede soportarlo si lo percibe como sede de la racionalidad, si lo ve experimentando algún progreso en la ética y en la civilización, o destinado para la salvación final. Contra esto, Nietzsche opone su mito del eterno retorno: no habrá solución, no habrá superación ni compensación por el sufrimiento; no habrá reconciliación final, no hay salida. Ésta es la visión que separa a todos-los-humanos-demasiado-humanos del superhombre. Sólo éste puede soportarlo, puede mirarlo directamente a los ojos y aún decir «sí» a todo.

Nietzsche habla acerca de una especie de transformación, una transfiguración del mundo: una visión que no altera ninguno de sus contenidos y sí el significado de todo. Pero, en contraste con Kierkegaard y Dostoievski, la fuerza para arrostrar dicha transformación procede enteramente de dentro de nosotros, de la autosuperación.

La moral demandaba una especie de autosuperación de este modo. Y, quizá, cabría decir que era un paso necesario (¿o significa esto introducir en Nietzsche una especie de visión hegeliana de las etapas?).[75] La moral nos ha conducido a la noción de algo puro y grande e infinitamente merecedor de afirmación y amor —sólo que no se trataba de nosotros tal como somos, sino de la negación de nuestro ser esencial, de la negación de la voluntad de poder—. Lo que tenemos que hacer, mientras nos aferramos al sentido de lo magnificen-

te, de lo categóricamente afirmable, o de lo infinitamente merecedor de amor,[76] es superar la fuerza de la moral y encontrar la energía para elevarnos por encima de esas demandas que desgastan nuestra fortaleza y nos llenan con el veneno del odio a nosotros mismos. Lo que emerge de esa lucha con nosotros mismos no es una pérdida de dicha afirmación categórica, sino el reverso de ésta. Este poder para afirmar se encuentra ciertamente en nosotros. Y en la lucha descubrimos que no tiene sentido volverlo contra nosotros. Más bien, lo que verdaderamente insta a la afirmación es el poder en sí mismo y la matriz en la que se entraña, y que es esencial para él. Lo que insta a la afirmación es el universo de la voluntad de poder que engendra y contiene dicha afirmación. Podemos decir «sí» a todo lo que es.

Pero hacer eso es inmensamente difícil, porque el sentido de que hay algo más elevado va sencillamente con —y tiende a engendrar de nuevo— el sentido de nuestra indignidad y la condena propia y de los otros, sin mencionar los falsos ideales de benignidad y benevolencia y el pusilánime sentimiento de la compasión. Ésas son fuerzas que hacen al humano-demasiado-humano; y ésas son las fuerzas que hay que superar en el duro camino que conduce hasta el superhombre.

Nietzsche quiso dejar tras de sí la doctrina de la transfiguración estética que había extraído de Schopenhauer, y que marca sus primeras obras. Quiso ir más allá «justificando» el mundo a través de sus manifestaciones en el arte y realmente lo afirman. Sin embargo, algunos aspectos de la transfiguración permanecen. Lo que en el universo suscita nuestra afirmación, una vez superado lo humano-demasiado-humano, no es propiamente su bondad, pero se aproxima a ser su belleza. Quizá no sea reducible a las categorías estéticas, pero en realidad no puede separarse de ellas. Parte de lo que contribuye a que la visión de Nietzsche sea atractiva es la belleza de su lenguaje, especialmente en *Así habló Zaratustra*. Pero la belleza no es sólo auxiliar, no es sólo parte de la presentación o simplemente una respuesta estética a un bien que podría especificarse en otros términos. Parte del heroísmo del superhombre nietzscheano es que puede elevarse más allá de la moral, más allá de la preocupación por lo bueno, y conseguir, a pesar del sufrimiento y el desorden, y de la ausencia de toda justicia, responder a algo como la belleza que hay en todo ello. Por consiguiente, la afirmación no puede separarse por completo de una transfiguración estética. Zaratustra es inseparablemente visionario y poeta.

Al igual que con los poemas de Baudelaire sobre lo horrible y lo feo, también aquí la belleza va interiormente conectada con una postura de impávida aceptación. La hermosa luz que baña ciertos pasajes de *Así habló Zaratustra* es inseparable del espíritu excelso del propio Zaratustra, quien a través de su superación se adentra profundamente en el lejano paisaje del afán moral humano, al igual que los oblicuos rayos del sol al caer de la tarde. Mas la conexión opera de ambas maneras: la superación sólo es posible en la visión de la belleza.

He intentado extraer de estos tres autores algo que, a mi juicio, tienen en común: a saber, la idea de una postura diferente ante el yo y el mundo, que no sólo reconoce un bien hasta entonces cerrado, sino que además contribuye a que aflore. La nueva postura me capacita para superar el miedo y la desesperación, para permanecer en la corriente del amor o para acceder a la unidad plena de la autoafirmación total del superhombre. En el caso de Dostoievski y Nietzsche, el cambio implica algo equiparable al reconocimiento de la realidad como bien, pero al mismo tiempo contribuye a producir esa bondad. Según Dostoievski, aceptar que se es parte del mundo contribuye a salvarlo; según Nietzsche, afirmar la voluntad de poder conduce la voluntad a una potencia superior. Como en el Génesis, ver el bien hace el bien.

Cabría entonces decir que ver el bien capacita y que, por consiguiente, funciona como lo que he denominado fuente moral. Aquí tenemos un paso más en el proceso que he denominado la interiorización de las fuentes morales. Junto al sentido de nuestra dignidad como sujetos desvinculados, libres y racionales; junto a nuestro sentido de imaginación creativa como facultad de epifanía y transfiguración, tenemos también esta idea de una facultad de afirmación, que puede contribuir a realizar el bien al reconocerlo.

Por supuesto, ninguna de esas facultades ha de ser percibida como exclusivamente interior. La segunda y la tercera, en particular, frecuentemente se comprenden en relación con la naturaleza como fuente o con Dios. No obstante, a diferencia de previas concepciones de las fuentes morales en la naturaleza y en Dios, esas ideas modernas confieren un lugar crucial a nuestras facultades interiores para construir, transfigurar o interpretar el mundo, como esenciales para la eficacia de las fuentes externas. Debemos desplegar nuestras facultades si es que nos van a capacitar. Y en este sentido las fuentes morales han sido, al menos parcialmente, interiorizadas.

La interiorización es en un sentido más completa en las teorías ateas o naturalistas, más completa para Nietzsche que para Dostoievski. Pero la teoría de Nietzsche presenta una paradoja (¡quizá más de una!). Una de las cosas que hace tan necesaria una doctrina de nuestro poder afirmativo es precisamente nuestro compromiso con una ética de benevolencia, y por eso la inhabilidad para afirmar la bondad de los seres humanos puede resultar amenazadora. No obstante, Nietzsche gana a través de su total decir sí, precisamente al desembarazarse de la ética de la benevolencia, que en su visión está inextricablemente vinculada a una moral autonegadora. Nos plantea un cruel dilema. ¿Es necesario afrontarlo?

Capítulo 24

LAS EPIFANÍAS DEL MODERNISMO

24.1

Todos estos avances han contribuido a crear un arte epifánico en el siglo XX que en muchos aspectos difiere enormemente del prototipo romántico. Con frecuencia se recogen las formas que dominan nuestro siglo de un modo aproximado bajo el término «modernismo». Dos diferencias sobresalen en relación con los grandes románticos, rasgos que paradójicamente van juntos, aun cuando parezcan opuestos. El arte del siglo XX ha ido más hacia dentro, se ha inclinado a explorar, incluso a celebrar, la subjetividad; ha explorado nuevas sinuosidades del sentimiento, penetrado en el caudal de la conciencia, engendrando escuelas de arte correctamente denominadas «expresionistas». Pero, al mismo tiempo, en su faceta más extensa ha implicado frecuentemente una descentralización del sujeto: un arte enfáticamente no concebido como autoexpresión, un arte que desplaza el centro de interés hacia el lenguaje, o hacia la propia transformación poética, o incluso que disuelve el yo tal como se concibe habitualmente en favor de una nueva constelación.

Parece que hay un deslizamiento hacia el subjetivismo y, al mismo tiempo, una arremetida antisubjetivista. Estas dos posturas deberían estar opuestas, y ciertamente están en tensión. Pero en su génesis están juntas, y quizá no sea muy difícil de explicar.

Los modernistas se encontraron en oposición a su mundo por razones que formaban un *continuum* con las de los románticos. El mundo percibido como mecanismo, como ámbito para la razón instrumental, les parecía a estos últimos superficial y desvalorizado. Ya en el siglo XX las intrusiones de la razón instrumental eran incomparablemente mayores, y encontramos a los escritores y artistas modernistas protestando contra un mundo dominado por la tecnología, la estandarización, la decadencia de la comunidad, la sociedad de masas

y la vulgarización. Hubo, desde luego, una minoría, como fueron los futuristas, que adoptaron una postura positiva hacia la tecnología y deseaban celebrar las potencialidades creativas de ésta; pero también ellos se sentían horrorizados por la pasividad y la fealdad que percibían como consecuencias reales de la sociedad industrial de masas.

Para los románticos, el contrapeso del mundo deformado por el mecanicismo y la postura utilitarista era el auténtico mundo de la naturaleza y del sentimiento humano no distorsionado. Wordsworth procuraba encontrarlo en la campiña y entre gentes sencillas. Para los románticos alemanes, seguidos por Coleridge, el mundo era una emanación del espíritu. La poesía puede restituirnos a ese mundo enseñándonos lo que verdaderamente hay detrás de él, haciendo que resplandezca a través de la naturaleza. En la visión de Blake, nos liberamos del «ojo vegetativo» y vemos la verdadera realidad espiritual. Y Shelley dice que la poesía «recrea de nuevo el universo, después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».[1]

La epifanía que nos librará del degradado mundo mecanicista revela la realidad espiritual que yace tras la naturaleza y el sentimiento humano no corrompido. El arte epifánico puede adoptar la forma de descripciones de esa naturaleza o de esos sentimientos que hacen que la realidad brille a través de ellos, como hacen Wordsworth y Hölderlin, Constable y Friedrich, cada uno a su manera. Pero este recurso ya no está disponible a principios del siglo XX, o al menos no lo está de un modo directo, debido a un conjunto de razones que se solapan entre sí.

El cambio se debió en parte al prodigioso desarrollo de la sociedad industrializada. En una sociedad urbana, tecnológica, la naturaleza queda relegada. Ya no quedan campesinos que vivan en simbiosis con ella. Los paisajes pintados por Constable caen en el olvido. Las máquinas y el entorno humano diseñado para hacer frente a las masas anónimas dominan el mundo. Lo que queda fuera de ello es la desolación, aun cuando también esto hemos llegado a comprenderlo de forma muy diferente de la de los románticos. La comprensión del mundo se ve ahora configurada por otro cambio, que fue especialmente importante durante la segunda mitad del siglo XIX. Éste era el progreso de una cosmovisión científica, mecanicista, ya no simplemente basada en la mecánica, sino que pretendía englobar en ella las ciencias de la vida.

Estos dos cambios fomentaron —y se vieron facilitados por— un giro en el sentido de la naturaleza como fuente, que fue cada vez menos captada por las nociones románticas de la realidad espiritual, y equiparada cada vez más con una visión como la de Schopenhauer: la naturaleza como gran depósito de energía amoral. Los cambios en la sociedad, en la teoría científica y en las imágenes que articulaban la sensibilidad se unieron hasta conseguir que la perspectiva del antiguo Romanticismo pareciera virtualmente insostenible.

Era insostenible en dos niveles: primero, ya no era completamente creíble; pero, segundo, fue también rechazada. Muchos modernistas se definieron a sí mismos como antirrománticos. La perspectiva romántica parecía comprometida por su coopción con el mundo «burgués» —del mismo modo que el «modernismo» parece comprometido actualmente según el criterio de algunos «posmodernistas»—. Es fácil ver por qué. En el último capítulo he descrito la relación de connivencia que se desarrolla entre lo burgués y la vanguardia. La imaginación creativa y los horizontes de realización emocional que abre vienen a convertirse en parte indispensable de alimento espiritual, incluso para quienes dirigen el mundo del poder y el comercio. Esto se observa no solamente en la popularidad de que disfrutan en el mundo «correcto» obras como *La vie de Bohéme*, sino también, en un plano más serio, filosófico, en la síntesis que presenta J. S. Mill. Sufrió profundamente Mill en su propia vida por el conflicto entre las demandas de la más austera razón desvinculada y la necesidad de un sentido de significado más rico, que finalmente encontró en los poetas románticos. En cierto modo tuvo que integrar a Bentham con Coleridge y hacer una síntesis, que aparece en obras como *Utilitarismo* y el *Ensayo sobre la libertad*, en las que se combina el desvinculado utilitarismo cientifista con la concepción expresivista del desarrollo y la realización humana, y que debe mucho al Romanticismo alemán, a través de Coleridge y Humboldt. Si la síntesis es o no coherente, ése es otro asunto, lo importante aquí es que representa una forma del generalizado intento de integrar las nociones románticas de la satisfacción personal en las vidas privadas de los ciudadanos de una civilización que se ajusta cada vez más a los cánones de la razón instrumental.

En la medida en que dicha síntesis se hace creíble, los modelos románticos de la realización pueden contribuir a la autojustificación de dicha civilización. Podemos observarlo en la extendida noción

justificadora del capitalismo tardío de nuestros días: las ruedas de la industria dan vueltas para proveer a los individuos de los medios necesarios para una vida privada rica y satisfactoria. La autocomplacencia de los victorianos tardíos se convirtió cada vez más en un sentido de las satisfacciones de la vida familiar. Aquí las nociones románticas contribuyeron a dar más cuerpo al ideal de la familia como refugio de cálidos sentimientos en un mundo por lo demás frío. La imagen wordsworthiana del niño, por ejemplo, como un ser de inocencia virginal, fue asumida por Dickens dentro de un espíritu crítico contra una sociedad que dejaba que esos niños fueran presa de la explotación y la degradación; pero también sirvió como base de autoestima cuando estándares de vida más elevados permitieron que un creciente número de familias proporcionara hogares seguros y respetables.

La devoción y el sentimentalismo victorianos parecían haber captado el espíritu romántico. Para quienes percibían el mundo como realidad espiritualmente vacía y plana, el Romanticismo podía aparecer tan integral para lo que ellos rechazaban como el instrumentalismo. Simplemente ofrecía significados trivializados, sucedáneos o no auténticos para compensar la falta de significación del mundo. Para quienes ansiaban una fuente moral más pura, más profunda o más fuerte, que el mundo de la razón desvinculada no podía proporcionar, la expresión de una emoción simplemente personal, o la celebración de las satisfacciones rutinarias, era una parodia. Y así los modernistas, como herederos de los románticos, se volvieron contra lo que percibían como Romanticismo. La ruptura con su mundo tenía que ser más completa. No podían buscar consuelo en un sentimiento meramente subjetivo, ni en la confianza de que el mundo emanaba del espíritu.[2]

Ésa es la razón por la cual muchos de los escritores modernistas que abrieron brecha tenían menos en común con la perspectiva de los grandes románticos que con la de Baudelaire, cuya postura busca la epifanía, ya no en la naturaleza caída, sino en algo que está más allá o fuera de ella. Y ésa es la razón por la que frecuentemente se encontraron simpatizando con la llamada nietzscheana a las virtudes heroicas, contra lo que percibían como el humanitarismo fláccido y cómodo de su época.[3] Hulme, que bebió en ambas fuentes, arremetía contra el Romanticismo porque éste negaba el pecado original; percibía correctamente que los orígenes de dicha negación se halla-

ban en Rousseau y en las doctrinas de la naturaleza como fuente, y quiso rechazar una y otra. El Romanticismo no era otra cosa que una «religión derramada»;[4] su error era haber elidido la religión y la naturaleza, cuando debería haberlas mantenido estrictamente separadas. No fue capaz de «darse cuenta de que existe una diferencia absoluta, no relativa, entre el humanismo (que podemos asumir como la más alta expresión de lo vital) y el espíritu religioso. Lo *divino* no es *vida* en su forma más intensa. En cierto modo contiene un elemento casi *antivital*».[5] Adoptar esta postura era rechazar lo que antes he denominado las epifanías del ser. Cabría producir una poética que arrancara el aura de las cosas. El primer Eliot es un espléndido ejemplo de ello, precisamente cuando aún estaba bajo la impronta de Baudelaire y de T. E. Hulme.

No obstante, observamos un desarrollo paralelo, si bien en una forma bastante diferente, en Thomas Mann, en este caso bajo una impronta schopenhaueriana. La epifanía de Hans Castorp en el pasaje «Nieve» de *La montaña mágica*, muestra cómo la belleza armoniosa del mundo clásico iluminado por el sol se construye sobre los horrores de la vieja época, la decadencia y el sacrificio humano. Y en *Muerte en Venecia* lo que atrae irresistiblemente a Gustav von Aschenbach, a ese artesano sumamente controlado y disciplinado, admirador de Federico el Grande, hacia la fácilmente encarnada belleza de Tadzio, lo arrastra también inevitablemente hacia la enfermedad y la muerte. Las epifanías del ser asumen en Mann un carácter profundamente ambiguo. Al igual que para Proust, la revelación del tiempo restaurado se consigue a costa de una destrucción despiadada de las ilusiones del amor.[6]

Todo esto puede ayudar a explicar la particular forma del vuelco modernista hacia la interioridad. Los pensadores de los primeros años del siglo XX eran duchos en un problema que hoy sigue planteándose: ¿cuál es el lugar del Bien, o de la Verdad o de la Belleza, en un mundo enteramente determinado por criterios mecanicistas? Hulme, por ejemplo, asumió el materialismo como serio desafío, identificándolo a través de esta declaración de Munsterberg:

> La ciencia no es para mí una masa de información desconectada, sino la certeza de que no existe ningún cambio en el universo, ningún movimiento en un átomo, y ninguna sensación de una conciencia que no venga y vaya en absoluta conformidad con las leyes naturales; la certeza

de que nada puede existir fuera del gigantesco mecanicismo de las causas y los efectos; la necesidad mueve las emociones de mi mente.[7]

Para contrarrestar las pretensiones imperiales de un mecanicismo omnímodo, fortalecido por la marcha de una tecnología en avance, el recurso no podía ser simplemente una *descripción* epifánica de la naturaleza. Porque no se trataba sólo de que ese mismo mecanicismo hubiera hecho que una respuesta de esa índole resultara problemática, y que la visión de Schopenhauer la hubiera socavado; sino que el repliegue de las epifanías del ser la marcaba como incorrecta. No proporcionaba una alternativa genuina al mundo instrumental que había generado la perspectiva mecanicista, que se aprestaba a reducir hasta las sensaciones y los sentimientos humanos a sus leyes inamovibles. El obvio recurso contra esa nivelación omnipresente era la interioridad: que el mundo vivido, el mundo tal como era experimentado, conocido y transformado en sensibilidad y conciencia, no pudiera ser asimilado por la omnímoda máquina. Bergson, con su doctrina de la irreductibilidad de la experiencia a la explicación externa, del tiempo vivido al tiempo espacializado de la explicación física, fue la gran fuente de liberación para Hulme.

Esta clase de movimiento, que aúna filósofos con artistas y críticos en un intento de recuperar lo que ha quedado reprimido u olvidado en las condiciones de la experiencia, ha sido reiterado muchas veces en el siglo XX. Hulme asumió más tarde a Husserl, como antes había hecho con Bergson. Y el estandarte bajo el cual Husserl navegaba, la «fenomenología», ha sido apropiado para distintas, pero paralelas, empresas de Heidegger y Merleau-Ponty, mientras que, en términos sumamente diferentes, similares revoluciones del pensamiento y la sensibilidad han sido inspiradas por los últimos escritos de Wittgenstein, o han sido intentadas por Michael Polanyi.

Cada uno de esos movimientos ha ido acompañado, para quienes han participado en ellos, por la misma sensación de entusiasmo que sintiera Hulme.[8] Ésta le ha venido dada por la recuperación de la experiencia vivida, o de la actividad creativa, que subyace en la conciencia que tenemos del mundo, la cual ha sido obturada o desnaturalizada por la explicación mecanicista reinante. La recuperación se siente como liberación porque la experiencia puede hacerse más vívida y la actividad liberada, a través de su reconocimiento, y ante

nuestra postura hacia el mundo se abren alternativas que estaban hasta entonces muy ocultas.

En la primera teoría de Hulme la poesía restituye el contacto vital con la realidad. En un mundo mecanicista y utilitarista terminamos por manejar todas las cosas de modo mecánico y convencional. La atención se desplaza de las cosas en sí mismas a lo que hacemos mediante ellas. La prosa corriente lo refleja. Opera con un lenguaje de opuestos muertos, lo que permite que nos refiramos a las cosas sin verlas realmente. En la prosa «utilizamos las palabras divorciadas de toda visión real».[9] La poesía está destinada a penetrar a través de esa abstracción. «Está siempre presta a detenerte y obligarte a mirar fijamente algo físico para con ello prevenir que te deslices por un proceso abstracto.»[10] La imagen poética rompe con el lenguaje de opuestos y proporciona un lenguaje fresco e intuitivo que restaura nuestra visión de las cosas.

Aquí salta inmediatamente a la vista el estrecho paralelo con Heidegger. Los intereses ordinarios nos centran en objetos «ante los ojos» (*vorhanden*); olvidamos por completo el modo por el cual los objetos están ahí primordialmente «a mano» (*zuhanden*).* Hay una tendencia constante al «olvido del Ser», que debe ser invertida por una analítica existencial, un estudio que revele el olvidado ser de las cosas y nos abra al significado del Ser, que ha quedado oscurecido y tapado en la cosmovisión moderna.[11]

Aun teniendo en cuenta diferencias considerables, una línea de afiliación enlaza esos vuelcos filosóficos con los intereses básicos de los románticos. Todos van encaminados a combatir la sujeción que las categorías mecanicistas-utilitaristas ejercen sobre nuestras vidas; todos deben algo a las filosofías del vitalismo y el expresivismo: de Wittgenstein a Schopenhauer, de Heidegger a Dilthey.[12] Y todos se aproximan a aspectos de la conciencia modernista en su rechazo de la hegemonía de la razón desvinculada y el mecanicismo.

Así pues, allí donde los románticos originales se volvieron a la naturaleza y al sentimiento escueto, encontramos a muchos modernistas que se vuelven hacia la recuperación de la experiencia de la interioridad. Éste es el vuelco hacia dentro que he descrito. Pero, ¿qué decir entonces del antisubjetivismo que tan frecuentemente encon-

* José Gaos, *Introducción* a El ser y el tiempo *de Martin Heidegger*, México, FCE, 2.ª ed., 1971, pág. 127. (*N. de la t.*)

tramos en Pound y Eliot, en Rilke y también en Heidegger? Éste es un aspecto que suele articularse como oposición al Romanticismo (en Hulme), o como «clasicismo» (Eliot) o incluso como un antihumanismo (Wyndham Lewis, y también después Heidegger).

Esto, paradójicamente, tiene algunas raíces comunes. La original creencia romántica en la naturaleza es sostenida también para la naturaleza dentro de nosotros. La realidad espiritual que emana en el mundo que nos rodea también está dentro. El espíritu de la naturaleza gana conciencia en el hombre, según Schelling y Hegel. Coleridge ve la naturaleza en términos de vida; todo crece y se configura a sí mismo desde dentro. La imaginación del artista opera por el mismo principio. El artista no imita la mera naturaleza como *natura naturata*, sino que está más bien formando naturaleza como *natura naturans*. Pero ello se debe al vínculo entre el espíritu de la naturaleza y el alma humana. El espíritu también opera en nosotros.

El primer Romanticismo parte de la noción que he denominado la naturaleza como fuente, cuya primera declaración paradigmática se encuentra en Rousseau. Descubrimos cómo compenetrarnos con la naturaleza, cómo descubrir sus secretos, volviéndonos hacia dentro. «Hacia el interior se dirige el camino lleno de misterio», dice Novalis.[13] Goethe afirmaba que la «naturaleza humana sabe que va unida al mundo. La humanidad puede estar segura de que el mundo exterior es la respuesta contrapuesta a las sensaciones del mundo interior». Y Wordsworth, en el Prólogo a las *Baladas líricas*, declara que la fe esencial del poeta es que «considera al hombre y la naturaleza esencialmente adaptados entre sí, y la mente del hombre el espejo natural para las cualidades más hermosas y más interesantes de la naturaleza».[14] La autoarticulación puede así estar en armonía con el espíritu de las cosas y fomentar la revelación de dicho espíritu.

Esto es, por supuesto, lo que da origen a la imagen denigrante del Romanticismo como movimiento preocupado simplemente por la autoexpresión, que tan fácilmente aflora en las condenas que parten de Hulme o Eliot. Es una calumnia, como he señalado antes; y aun cuando la acusación va dirigida debidamente a una parte del possimbolismo subpateriano que se dieron en el cambio de siglo, no es cierto en lo que respecta a los grandes románticos.[15] No obstante, el pretexto para esas falsas acusaciones se halla en la propia armonía preestablecida entre la articulación del yo y la del mundo.

Pero esta armonía ya no es compatible con la imagen de la naturaleza exterior e interior que ha absorbido el impacto de la biología científica y de Schopenhauer. Y aún debe resultar menos aceptable para quienes se encuentran en la vertiente baudeleriana, que, como Hulme, han plantado cara en contra de la creencia «romántica» en la bondad inherente del hombre y de la naturaleza. Esa armonía era la fundamentación de las epifanías románticas del ser, que para los modernistas eran tan inaceptables cuando reposaban en la supuesta bondad del impulso interior, como cuando se basaban en la alegada expresión del espíritu en la naturaleza.

Lo que permaneció fue la noción posnietzscheana de la naturaleza como inmensa fuerza amoral, con la que es menester recuperar contacto, que resultaba evidente en las diferentes formas del fauvismo, por ejemplo, o en el primer Stravinsky o en D. H. Lawrence. Pero esto, salvo quizás en el caso extremo del surrealismo, no podía identificarse con el yo total, el instinto y la imaginación creativa juntos. De hecho, lo que desapareció fue la unión entre los dos, entre la naturaleza interior y la razón, que los románticos habían considerado apropiada para una humanidad restaurada.

Y así, el giro hacia dentro, hacia la experiencia o la subjetividad, no significó un vuelco hacia el *yo* que había que articular, allí donde esto se entiende como una unión de la naturaleza y la razón, o del instinto y la energía creativa. Al contrario, el giro hacia dentro puede llevarnos más allá del yo, como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad, como sucede con Musil, por ejemplo; o más allá de esto hacia una nueva clase de unidad, una nueva manera de habitar en el tiempo, como observamos, por ejemplo, en Proust.

De hecho, ahora es posible observar cómo surge la noción de que un escape de la idea tradicional del yo unitario era una condición para la verdadera recuperación de la experiencia vivida. Los ideales de la razón desvinculada y de la realización romántica dependían de diferentes modos de la noción del yo unitario. La primera requiere un férreo centro de control que domina la experiencia y es capaz de construir las órdenes de la razón por las que dirigimos el pensamiento y la vida. La segunda ve el yo originalmente dividido llegar a la unidad en la alianza de la sensibilidad y la razón. Ahora bien, en la medida en que se llega a ver ambas como aspectos de un mundo y

una visión de cuyas pretensiones de abarcarlo todo queremos escapar, hasta el punto de adoptar una visión posschopenhaueriana de naturaleza interior, la liberación de la experiencia parece requerir que saltemos fuera del círculo de la identidad unitaria, individual, y nos abramos al flujo que traslada más allá del alcance del control o la integración.

Nietzsche ya había explorado este desconcertante pensamiento según el cual el yo podría no disfrutar una unidad garantizada *a priori*.[16] Ésta es una de las cosas que hacen de él uno de los más importantes precursores e inspiradores del modernismo del siglo XX. D. H. Lawrence dio voz a una concepción «dionisíaca» de la vida cuando dijo: «Nuestra individualidad confeccionada, nuestra identidad, no es otra cosa que una cohesión accidental en el flujo del tiempo».[17] No obstante, también nos llega un eco de lo que podríamos considerar el polo diametralmente opuesto, el polo jerárquico y «clásico» del modernismo, en el rechazo que presenta Hulme a la creencia en «la unidad sustancial del alma», como otra parte de nuestra errónea herencia humanista.[18] Y ecos de ideas similares resuenan a través de otros escritores modernistas: Musil, a quien acabo de aludir; Proust dice también que somos «plusieurs personnes superposées».[19] Y Joyce en *Finnegan's Wake* explora el plano de la experiencia en el que las lindes de la personalidad devienen fluidas.

La necesidad de escapar de las restricciones del yo unitario se ha convertido desde luego en un tema importante y recurrente durante este siglo, y aún más en lo que a veces se designa como «posmodernismo», como cabe observar en la arremetida de Foucault contra el yo disciplinario o el confeso, y de otro modo en la obra de Lyotard.[20]

Se ha dado un paralelo ataque modernista contra la conciencia temporal y los modos de narratividad asociados con la razón instrumental y el Romanticismo. La crítica de la primera es más evidente. La visión objetivada del mundo a que insta la razón desvinculada incluye una espacialización temporal. El tiempo se percibe como una serie de momentos separados, estados del universo en un instante, entre los cuales pueden trazarse ciertas cadenas causales —el «tiempo homogéneo y vacío» de Benjamin—. La comprensión ideal de este mundo del tiempo-espacio, tal como la concibiera el cientifismo de finales del siglo XIX,[21] se descuelga de cualquier perspectiva de tiempo. Podría ser, por ejemplo, la perfecta comprensión de un pro-

fético omnisciente laplaceano antes de que todo empezara, como también podría ser la comprensión retrospectiva de una mente científica que inspecciona el registro completo después de terminado. En dicha visión ordenada, abarcante, los momentos se captan juntos; coexisten; y de ahí la imagen que a menudo reaparece como reproche: el tiempo es «espacializado».

Éste es el punto de embestida para muchas de las más influyentes reacciones al mecanicismo. Protestan en nombre del tiempo vivido. Bergson fue el primero. Pero Heidegger hace del tiempo el tema central de sus primeros trabajos. Se rebela contra la idea del tiempo en la que el presente es la dimensión dominante, en otras palabras, la idea espacializada, en favor de otra que se funda en los «tres ek-stasis» y que da primacía, si es que da alguna, al futuro. El tiempo de Heidegger es el tiempo vivido, organizado en un sentido del pasado como fuente de una situación dada, y el futuro como lo que mi acción debe codeterminar. Esta organización es inseparable de que el agente habite su momento, su época; desaparece tan pronto como uno adopta una perspectiva laplaceana desde fuera. Heidegger recurre de diferentes maneras, a lo largo de toda su obra, a la tesis central de que es un error fundamental considerar solamente real el tiempo laplaceano, y que el tiempo de los «acontecimientos» (*Er-eignis*) es meramente epifenoménico. Construir una visión ordenada del mundo sobre esta premisa es cortejar siempre la incoherencia y negar parte de la realidad.[22]

Esta crítica del mecanicismo y el instrumentalismo modernos es asumida en nombre del marxismo por Lukács. En la «reificación» general ocasionada por el capitalismo, el tiempo también se ha convertido en un homogéneo artefacto de cálculo. Se «despoja de su cuantificable, variable, naturaleza fluida; se congela en un *continuum* exactamente delimitado, cuantificable lleno de "cosas" cuantificables...: en pocas palabras, el tiempo se convierte en espacio».[23]

Los escritores modernistas adoptaron esta crítica de la especialización del tiempo. No obstante, su desafío fue más profundo: llegó a los modos básicos de la narratividad de la razón desvinculada, y del Romanticismo. La primera generó una visión de la historia como progreso, en la cual el desarrollo de la razón y la ciencia conduce al aún más grande control instrumental y, por ende, al bienestar. El segundo suele presentar la historia en declive; no obstante, también posee una variante optimista: la historia crece a través de una espiral,

se mueve al final hacia la reconciliación de la razón y el sentimiento. La conciencia modernista tendía a enajenarse de ambas explicaciones «optimistas». Algunos de los que consideramos como los más grandes escritores modernistas nos conducen muy afuera de los modos de narración que avalan una vida de continuidad, o crecimiento con una biografía, o a través de generaciones.[24]

Hans Castorp, en *La montaña mágica*, encuentra que el tiempo de la gestión ordenada, del control cumulativo, incluso el tiempo de crecimiento orgánico, se le escurre. En el sanatorio uno se desliza en una suerte de temporalidad en la que todas las medidas se pierden y el tiempo pierde su forma. Al igual que sucediera con el yo unitario, esta suerte de deslizamiento del sentido normal que tenemos del tiempo medido es la condición esencial para una experiencia más profunda que abre otra dimensión de la vida.

La epifanía de Proust en el último volumen de *En busca del tiempo perdido* también incluye un cortocircuito en nuestro habitual modo de narratividad. Fuera de su epifanía, y antes de ella, su vida no puede reconciliarse con el habitual relato de logro, en el cual uno crea una sucesión de trabajos y de esa manera se convierte en un «escritor». Es también *temps perdu* en el doble sentido de tiempo perdido en su camino para unirse con el pasado irrecuperable. Sólo adhiriéndose a un modo que corta a través del tiempo, que une ampliamente momentos epifánicos separados a través de la memoria, puede dársele un sentido, que puede entonces ser la base para una obra de clase reconocida. La recuperación del pasado detiene la pérdida del tiempo.

O consideremos la utilización de la historia en la poesía de Eliot o de Pound. Su perspectiva se podría confundir en ocasiones con la conocida postura romántica de anhelo de un pasado más rico, más pleno de significado, desde el punto de vista de un presente vacío y superficial. La narración implícita aquí es la de la historia como declive, y el anhelo por captar de nuevo la más temprana realidad está condenado desde el comienzo; lo que se ha ido sólo puede ser evocado en la nostalgia.

Pero al examinarlo, de ningún modo parece que esto sea lo que se trama en los «poemas que incluyen historia» de Pound, o en trabajos comparables de Eliot. La edad actual es de hecho espiritualmente indigente. En nuestro tiempo necesitamos recuperar el pasado para alcanzar plenitud. Mas ello no se debe tanto a que la historia esté destinada al declive, como a que no se dispone de la plenitud del

significado con los recursos de una única época. Y, además, parece que Pound y Eliot sostienen que *podemos* captar de nuevo el pasado o, más bien, hacer que los grandes momentos y logros de otros tiempos revivan en el nuestro, devolver el habla a quienes han estado muertos por largo tiempo. El objetivo aquí parece de nuevo una suerte de unidad a través de las personas, o a través del tiempo, como la que se realiza en el personaje de Tiresias en *La tierra baldía* o en la yuxtaposición en los *Cantos* de Pound, que corren a través de nuestro habitual tiempo de sucesiones narradas.[25]

La recuperación modernista de la experiencia incluye, pues, una profunda brecha en el sentido recibido de la identidad y el tiempo, y una serie de reordenamientos de un cariz extraño y desconocido. Esas imágenes de la vida han reconfigurado en este siglo las ideas acerca de lo que significa ser un ser humano.

Como resultado, el centro de gravedad epifánico comienza a desplazarse desde el yo hacia el fluido de la experiencia, hacia nuevas formas de unidad, hacia el lenguaje concebido en una variedad de formas, eventualmente incluso como una «estructura». Una edad comienza «descentralizando» la subjetividad, que alcanza el pináculo, o quizá la parodia, en ciertas doctrinas recientemente en boga que nos vienen de París. Pese a todos los genuinos descubrimientos que hemos hecho de este modo, el ímpetu para penetrarlo es en gran parte el mismo que nos volcó hacia dentro. Descentrar no es una alternativa a la interioridad; es su complemento.

Como resultado de estos dos cambios, el lenguaje de la poesía, y también el del arte visual, ha experimentado un cambio ulterior, se ha hecho «más sutil» en un sentido más fuerte que el de los románticos. Antes (sección 21.2), al comentar la utilización que hace Wasserman del término «lenguaje más sutil» de Shelley, señalé el abismo que separa a Pope de Wordsworth, por ejemplo, en sus descripciones de la naturaleza. Allí donde Pope podía echar mano de una establecida gama de referencias que permitía la gran cadena del ser, Wordsworth o Hölderlin encuentran nuevas palabras por las cuales algo puede manifestársenos a través de la naturaleza. Y algo similar cabría decir de Friedrich, en relación con la iconografía tradicional de la pintura. Pero aún sigue siendo a través de la descripción, o de la representación de un paisaje, como ocurre la epifanía.

Gran parte de la poesía moderna ha dejado de ser descriptiva en ese sentido. No hay una materia definida sin ambigüedad a la que se

refiera o que sea retratada. Las imágenes no se introducen simplemente como un símil o metáfora para caracterizar un referente central, un relato, o un objeto. A partir de los simbolistas se ha dado una poesía que hace que algo aparezca yuxtaponiendo imágenes o, aún más difícil de explicar, yuxtaponiendo palabras. La epifanía viene desde entre las palabras o las imágenes, diríamos, desde el campo de fuerza que se establece entre ellas, y no a través de un referente central que describan mientras están transmutándose.

En algunas ocasiones aún es posible encontrar la realidad central «acerca» de la cual versa el poema. «La canción de amor de J. Alfred Prufrock» presumiblemente versa «acerca» de la ajada, pusilánime vida del hombre contemporáneo, o algo parecido. Pero gran parte del poema no describe ni expresa fehacientemente a tal hombre. ¿Quién habla y a quién se habla en los versos iniciales?

Let us go then, you and I,
When the evening is spread out against the sky
Like a patient etherized upon a table.

Vamos entonces, tú y yo,
cuando la tarde se extiende en el firmamento
como un eterizado paciente sobre la mesa.

Triangulamos el significado a través de las imágenes.

Es obvio que cabría proponer una tesis análoga, incluso más fuerte, respecto al arte visual no representacional del siglo XX. Roger Shattuck ha comentado que la crítica de todas las artes se ha establecido sobre el término «yuxtaposición», para «transmitir la idea de la forma en que se unen las partes de una obra de arte moderna... El siglo XX se ha dirigido a las artes de yuxtaposición en contraposición a las anteriores artes de transición».[26]

24.2

¿Qué significa esto para el arte epifánico de los modernistas? En algunos casos, por su rechazo de las epifanías del ser, parecen aliados con la vertiente contraepifánica del naturalismo. Consideremos los versos de Eliot que acabo de citar, en los que el repentino giro al símil que evoca la enfermedad y el artificio esterilizado de la medicina

desengaña brutalmente la expectativa de una epifanía en la naturaleza, que la imagen acerca de la tarde parecía prometer. D. H. Lawrence se volvió contra la «profundidad», el cargar las cosas de significados, y en un pasaje de *La vara de Aarón* compara la liberación del peso de la experiencia de significación obligatoria con el escape de «un horrible castillo encantado, con paredes húmedas de emociones y pesadas cadenas, de sentimientos y lóbrega atmósfera».[27] En *Canguro* evoca otro momento de liberación:

> Ni hogar, ni té. Despreocupado descuido. Indiferencia eterna. Quizá sea la gran pausa entre cuidados. Pero sólo en esta pausa uno encuentra la insignificancia del significado —como viejas cáscaras que hablan polvo—. Sólo en esta pausa se encuentra el sinsentido del sentido, y la otra dimensión. La realidad intemporal y en ninguna parte... nada es tan insignificante como el significado.[28]

Algo parecido a la misma negativa de profundidad subyace, al parecer, en la comprensión de Pound sobre el imaginismo. La meta era hacer que la cosa particular recobrara vida ante nosotros. Dos de las tres «reglas» de Pound prescribían: «tratamiento directo de la "cosa"» y «prescindir absolutamente de toda palabra que no contribuya a la presentación».[29] El *Manifiesto imaginista* declara su objetivo: «Presentar una imagen. No somos una escuela de pintores, pero creemos que los poetas deberían presentar los particulares con exactitud, y sin ocuparse de vagas generalidades. Producir poesía que sea dura y clara, jamás borrosa e indefinida».[30]

El énfasis estaba en la presentación contundente de la cosa, en su clara demarcación. En lugar de permitírseles interpretar mientras comparten el mismo significado, las cosas representadas han de estar categóricamente circunscritas. Sobresalen como distintas. «El único símbolo apropiado y perfecto es el objeto natural.»[31] Hemos de evitar, por encima de todo, los fangosos modos de pensamiento y percepción que hacen las lindes fluidas y permiten que las cosas fluyan entre sí. Para Pound, si la literatura desempeña una función en la sociedad, ésta es la de contribuir a esa claridad. «Cuando este trabajo se pudre... cuando el propio medio, la propia esencia de su trabajo, la aplicación de la palabra a la cosa se descompone, es decir, se hace sensiblera e inexacta, o excesiva e hinchada, fracasa toda la maquinaria del pensamiento social e individual y el orden se arruina.»[32]

El énfasis en la claridad y la distinción conllevaba en cieno sentido una intención contraepifánica. Formaba parte de la negativa a revestir de falaz significado los acrecentamientos de la sociedad instrumental y los sentimientos no auténticos y descoloridos que ésta generaba. Para purificarlos y permitir toda su fuerza a la realidad, para recuperar la experiencia genuina, era necesario volver a la superficie de las cosas. Como sucede tan a menudo con cualquier tema dentro del modernismo, éste también había sido ya anticipado por Nietzsche en su famoso comentario sobre los griegos, quienes, decía, eran lo suficientemente profundos como para mantenerse en la superficie de las cosas.[33]

Esta faceta contraepifánica de algunos autores modernistas los vincula, al parecer, con el naturalismo. Y, de hecho, las relaciones son complejas, porque el propio naturalismo tendía a la recuperación de la experiencia, como quizá pueda percibirse mejor en el desarrollo de la pintura a través del impresionismo. El equívoco deriva normalmente del hecho paradójico, analizado anteriormente (sección 23.3), de que para revelar las cosas en toda su carencia de significado, éstas tienen que sufrir una cierta transfiguración en el arte. El realismo intransigente podría entonces exigir, al parecer, que el propio proceso de transmutación fuera revelado. Ello implicaría desvelar el modo por el cual se capta la realidad en una representación, lo que en sí permite entonces ver dicha realidad en su verdad. Y eso implica un giro reflexivo para explorar el modo en que la apariencia de las cosas viene a ser para nosotros.

La pintura realista puede hacer lo que hace, dado el hecho crucial de que la pintura puede hacer que veamos las cosas de manera diferente. La pintura pone de relieve patrones, líneas de fuerza, singulares aspectos de las cosas que ciertamente están en nuestro campo visual, si bien oscurecidas, hechas regresivas, por el modo normal que tenemos de atender a las cosas y captarlas. Hay un vasto contenido latente para nuestra conciencia de las cosas, y una indefinida multiplicidad de patrones sólo tácitamente ahí, relaciones que no se han tematizado en nuestro «mundo pre-objetivo», como dice Merleau-Ponty; o conexiones desde las que atendemos para atender a lo que es focal para nosotros, como lo describe Polanyi.[34]

La exploración del modo en que la pintura se presta a configurar nuestra percepción es inseparable de la exploración del mundo pre-objetivo. Ello implica sacar a la luz patrones meramente tácitos, y

conexiones en las que habitualmente nos apoyamos inadvertidamente, cuando construimos nuestro mundo normal. Ello nos abre al modo en que las cosas *look*, lo que quiere decir percibir alguna faceta de la que normalmente dependemos, pero que en realidad no veríamos nunca a no ser que parásemos de despacharlas precipitadamente para establecer las cosas en la normal presencia cotidiana que tienen para nosotros. La pintura impresionista hizo que nos resultara visible algo del tácito *look* reprimido de las cosas, y comenzáramos una exploración de la fuerza de la pintura, lo que era en sí mismo una señal del ejercicio de esa fuerza.

Pero lo que sucede en esa exploración es precisamente la recuperación de la experiencia, que nos abre a las apariencias usualmente recónditas de las cosas, a facetas que pasamos por alto demasiado aprisa en nuestro habitual trato cotidiano con ellas. Hace lo que Hulme dice que se supone debe hacer la poesía, hace que veamos las cosas con una frescura e inmediatez que bloquea nuestro común modo rutinario de tratar con el mundo.

Así, Cézanne, posiblemente el más grande de los primeros postimpresionistas, rescata las relevantes formas de relaciones que ciñen nuestra percepción común, cuando éstas emergen y se configuran desde la materialidad de las cosas. Para lograr esto el artista tuvo que forjar un nuevo lenguaje, abandonando la perspectiva lineal y aérea, y haciendo que las disposiciones espaciales surjan de las modulaciones de color. «Capta de nuevo y convierte en objetos visibles lo que, sin él, hubiera permanecido tapiado en las vidas separadas en cada conciencia: la vibración de las apariencias que es la cuna de las cosas.»[35]

El impulso realista conduce, pues, por una ruta comprensible hacia la recuperación de la experiencia vivida, uno de los objetivos reincidentes del arte modernista y de la filosofía del siglo XX. Y, a través de ella, esa acometida originalmente contraepifánica inaugura nuevos campos para el arte epifánico. ¿Acaso podía ser de otra forma? Lo que el impresionismo hizo temático fue el poder del arte para transfigurar la realidad cotidiana. Esto implicaba una exploración sin precedentes de dicho poder. Pero la representación naturalista de lo profano y banal es sólo uno de los usos de la transfiguración. También puede servir para manifestar la emoción que confiere a las cosas o el significado más profundo que se esconde detrás de ellas, o para explorar la misteriosa naturaleza de la experiencia en sí.

Y así, no sorprende que los impresionistas preparen el terreno para los «postimpresionistas» como Cézanne, Gauguin, Van Gogh y los pintores expresionistas, quienes vuelven a darnos epifanías de translucidez Pero algo muy importante ha cambiado. No estamos de vuelta con los románticos, con las conocidas epifanías del ser. En la obra de algunos de esos pintores se abre una brecha cualitativamente nueva entre el objeto representado y lo que se está mostrando a través del mismo. Con los expresionistas, por ejemplo, no hay ninguna pretensión de que las figuras en la pintura puedan jamás aparecer de ese modo en la vida, por mucha percepción con que las haya configurado el arte. Hay un entendimiento autoconsciente de que lo que aparece ahí no se encontrará reflejado a través de la superficie de las cosas corrientes. La epifanía es de algo que sólo está indirectamente disponible, algo que el objeto visible no puede decir por sí mismo, sólo nos hace guiños hacia ello. Con el giro hacia el arte no representacional, este rasgo de la pintura del siglo XX se hace central y molesto.

La epifanía es indirecta: esta frase podría captar en pocas palabras muchísimo en relación con el arte modernista. Volviendo a la literatura, es fácil observar que la arremetida contraepifánica de los escritores que he citado no iba destinada a poner fin a la epifanía. Al contrario, ésta encuentra una posibilidad con un cariz totalmente nuevo, que le viene a través de la proyección de un marco en la realidad. Mas, para observar esto mejor, es menester introducir otra faceta del trasfondo intelectual de la época.

Me he referido a la extendida aspiración de resarcir la experiencia de las formas amortiguadas, rutinarias, convencionales de la civilización instrumental. Pero, en realidad, ¿qué implicaba acceder a una experiencia más rica? ¿Significaba simplemente deshacerse de las viejas formas y alcanzar una suerte de contacto no mediado con la plenitud de la vida?

Para algunos, eso era lo que significaba. La aspiración adoptó dos formas, aparentemente opuestas, pero relacionadas. Una consistía en abrazar la nueva civilización industrial, haciendo de ella un instrumento de ilimitada voluntad transformadora. Ése fue el camino que tomaron Marinetti y los futuristas italianos. Recobramos la unidad sometiendo completamente el mundo a nuestra energía creativa. La tecnología lo hará posible. El futurismo entona himnos a la tecnología:

> Nosotros cantaremos a las grandes muchedumbres agitadas por el trabajo, por el placer o la revuelta... cantaremos el vibrante fervor nocturno de los arsenales y de los astilleros incendiados por violentas lunas eléctricas; las estaciones glotonas, devoradoras de serpientes humeantes; las fábricas colgadas de las nubes por los retorcidos hilos de sus humos; los puentes semejantes a gimnastas gigantes que saltan los ríos... los vapores aventureros que olfatean el horizonte.[36]*

Marinetti y sus seguidores se arrojaron en una ferviente celebración del poder creativo del hombre. Glorificaban la velocidad, la audacia, la violencia. Disfrutaban con la intoxicación del poder e incluso la cultivaban. El término vuelve: «Yo ahora declaro que el lirismo es la facultad exquisita de embriagarse con la vida, de colmar la vida con la embriaguez de uno mismo».[37] O, más adelante: «Probablemente se acusará a nuestro arte de cerebralismo atormentado y decadente. Mas solamente responderemos que, por el contrario, somos los primigenios de una nueva sensibilidad, multiplicados, centuplicados, y que nuestro arte está embriagado de espontaneidad y poder».[38]

La otra forma, aparentemente opuesta, llamaba a abandonar el control. Aspiraba a abrirnos plenamente a las profundas fuerzas inconscientes que llevamos dentro. Éste fue el camino del surrealismo, que se desarrolla a partir del Dadá después de la Primera Guerra Mundial. André Breton declaraba sus metas cuando aún seguía identificado con el movimiento más temprano: «DADÁ, que sólo reconoce el instinto, condena *a priori* todo significado. Según DADÁ, es preciso prescindir de todo control sobre nosotros. Se acabaron los dogmas de la moral y el gusto».[39]

La vieja aspiración romántica de superar la fragmentación, de derribar las represivas barreras que se alzan entre lo inconsciente y lo consciente, lo irracional y lo racional, la imaginación y la razón, se reitera una vez más. Pero, a diferencia de los grandes románticos, el objetivo aquí no era tanto una síntesis diferenciada como una fusión del separado *ego* racional en un flujo más profundo. Llamaban a «la descente, vertigineuse en nous» («el descenso vertiginoso en nosotros»),[40] la liberación de poder soñar por dentro, la negación de todo

* Extraído de Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza Forma, 1994, págs. 372-373. (*N. de la t.*)

control racional. La meta de Breton era obtener de sí mismo «un monologue de débit aussi rapide que possible, sur lequel l'esprit critique du sujet ne fasse porter aucun jugement, qui ne s'embarasse, par conséquent, d'aucune réticence, et qui soit aussi exactement que possible la *pensée parlée*» («un monólogo que debe hablarse tan rápidamente como sea posible, sin ninguna intervención por parte de las facultades críticas, que no se bloquee, por consiguiente, por ninguna reticencia, y que sea, tan exactamente como resulte posible, el *pensamiento hablado*»).[41]

Otros escritores se aproximaban a esto, pero sin atreverse a tanto:

> *Mais nous, qui ne nous sommes livrés à aucun travail de filtration, qui nous sommes faits dans nos oeuvres les sourds réceptacles de tant d'échos, les modestes* appareils enregistreurs *qui ne s'hypnotisent pas sur le dessein qu'ils tracent, nous servons peut-être encore une plus noble cause.*
>
> Pero nosotros, que no nos hemos entregado jamás a la tarea de la mediación, nosotros que en nuestras obras nos hemos convertido en los sordos receptáculos de tantos ecos, en los modestos *aparatos registradores* que no quedan hipnotizados por lo que registran, nosotros quizás estemos al servicio de una causa todavía más noble![42]*

El abandono total en las profundidades instintivas podría parecer algo raro en escritores de la era posschopenhaueriana, que pretendían haber sido influidos por Freud y que, en consecuencia, ya no tenían a mano la original noción romántica de la naturaleza como emanación del espíritu. Su afán era el de «éclairer la partie non révélée et pourtant révélable de notre être où toute beauté, tout amour, toute vertu que nous ne connaissons à peine luit d'une manière intense» («iluminar la parte no revelada y, por tanto, revelable de nuestro ser, en donde toda la belleza, todo el amor, toda la virtud que apenas conocemos en nosotros, brille de una manera intensa»).[43]

Es posible entender mejor esta postura de confianza si la encuadramos en la tradición de la Ilustración radical, que he descrito en un capítulo anterior. Es una declaración de la inocencia de la naturaleza, en contraposición a las falsas calumnias amontonadas sobre ella por la religión y la moral, con sus demandas espirituales supuesta-

* André Breton, *Manifiestos del Surrealismo*, Madrid, Guadarrama, 1974, págs. 46-47. (*N. de la t.*)

mente «superiores». Al arrojar «los dogmas de la moral y el gusto», abrazamos la cruda naturaleza no espiritual y con ello afirmamos su bondad. Esto, por supuesto, podría conducir a algo parecido a una actitud y experiencia religiosa. Los extremos tienden a tocarse.

Al adoptar esta postura, naturalmente los surrealistas pensaban que formaban parte de la extrema izquierda. Creían estar aliados con el Partido Comunista, pese a la casi cómica, casi bestial incomprensión que experimentaban procedente de ese cuerpo, rígidamente controlado por tercos filisteos. Superar la barrera entre la razón y las profundidades instintivas significaba también deslindar la división entre el arte y la vida. Ello prometía una nueva existencia restaurada, y no sólo nuevos modos de expresión artística. El arte redime la vida. La esperanza schilleriana se recupera en una forma mucho más radical, quizás arraigada en Rimbaud, y cuyos más recientes frutos en nuestro tiempo se dieron en mayo de 1968.

Ésta es una tradición del arte que es vanguardia en algo más que en sentido estético. Los surrealistas se percibían a sí mismos bajo esa luz. El término aquí es plenamente apropiado: ellos supuestamente constituían la avanzada de un destacamento de una nueva forma de vida, contribuían a dirigir a la gente en la lucha por alcanzarla. De ahí su sentida afinidad con el bolchevismo. Se percibían a sí mismos y a su mundo en términos de una narrativa similar a la de la lucha y la revolución históricas, en las que pequeños destacamentos de valientes luchadores se arrojan por delante del cuerpo principal, asumiendo grandes pérdidas mientras viran la marea hacia la victoria.

Políticamente, parecen estar en las antípodas de los futuristas, quienes terminaron adhiriéndose a los fascistas de Mussolini después de la Primera Guerra Mundial.[44] No obstante, hay afinidades. Ambos persiguen una unidad no mediada: en un caso, el mundo es subsumido bajo la voluntad; en el otro, el *ego* se fusiona en la naturaleza, en la forma de profundidades interiores. Cada una de esas fórmulas está a punto de fundirse con la otra. La titánica exaltación de la voluntad, que niega toda tradición, religión y moral, puede llegar a afirmarse a sí misma como un acceso de instinto. La religión de la voluntad entonces paradójicamente se fusiona con una celebración de lo animal, de la raza, como vemos en el nazismo. La fusión no mediada con la naturaleza, por otro lado, convierte sus impulsos en mi voluntad, a la que ha de dársele una no obstaculizada expresión. Los opuestos se encuentran.[45]

Esto se refleja en los rasgos comunes de los dos movimientos. Ambos adoptan la poética de yuxtaposición con espíritu polémico. La perciben como una forma de reventar las formas y con ello romper la sujeción de las tradiciones represivas. El intento destructivo va, como de costumbre, declarado en un lenguaje más violento por Marinetti, quien para liberar las palabras «comenzará por destruir brutalmente la sintaxis»;[46] pero la idea de una ruptura liberadora es común a los dos, como también lo es el sentido de que esa ruptura es suficiente para permitir que la anhelada unidad se dé a través de su propia energía inherente. Para los surrealistas la yuxtaposición está destinada a aproximarnos a los profundos procesos subconscientes, la interpretación de los sueños, que saltan entre elementos aparentemente desconectados sin las transiciones de la lógica.[47] Pero los futuristas, con su énfasis en la inmediatez irreflexiva, en el acceso de inconsiderado poder, no distaban mucho de ellos: «La literatura ha exaltado hasta ahora la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño. Nosotros intentamos exaltar la acción agresiva, el insomnio febril, la zancada del corredor, el salto mortal, el puñetazo y la bofetada».[48] Para ambos, la unidad se entiende como algo momentáneo, experimentado en un estado de suprema excitación. En línea paralela al discurso de «embriaguez» y «febril insomnio» de Marinetti, está el lema de Breton: «La beauté sera *convulsive* ou ne sera pas!».[49]

24.3

Esta especie de búsqueda de la unidad inmediata, bien a través de la celebración de nuestra propia capacidad o a través de una fusión de las profundidades, puede ser denominada subjetivista. En posición contraria, las principales figuras del alto modernismo seguían siendo conscientes de la inevitable dualidad y la insalvable distancia entre el agente y el mundo, entre el pensador y las profundidades del instinto. De hecho, aun cuando se hubiera interpretado que lo que Bergson proponía era un llamamiento a la unidad no mediada, los artistas que configuraron el modernismo eran conscientes de la existencia de algo contradictorio en el objetivo así descrito. Implícita en la exploración que se proponía el impresionismo estaba la intuición de que sólo es posible percibir el mundo a través de las formas que construimos para captarlo. Por eso es menester una pintura para

transformar nuestro modo de mirar. La experiencia no mediada era simplemente imposible.

De hecho, esto va unido a una comprensión que vuelve a ganar terreno en la filosofía de este período. La época de empirismo daba paso de nuevo al resurgimiento del pensamiento de Kant, en Alemania y en Francia. No obstante, ese neokantismo era consciente, de un modo que el maestro nunca lo fuera, de la variación histórica y cultural que se da en las formas en que estructuramos la experiencia. Y ese sentido era aún más acusado debido al clima creado por el pensamiento posschopenhaueriano, cristalizado, en particular, por Nietzsche. Nietzsche hacía hincapié en la total carencia de orden en la cruda experiencia original, «el amorfo, informulable mundo del caos de las sensaciones».[50] Si queremos vivir en ese mundo, es necesario imponer algún orden en él.

Esta comprensión general del indispensable papel mediador de la forma subyace en las más influyentes filosofías de la ciencia del período. Pero planteaba un problema especial para quienes buscaban la recuperación de la experiencia, puesto que dicha recuperación por lo general se concebía como un retorno a lo concreto, a lo inmediato, a la plenitud de la realidad vivida, en contraposición a lo abstracto, lo mediado, lo meramente conceptualizado. Si no existía la experiencia no mediada, entonces, ¿acaso no era esa ambición demasiado ilusoria?

Lo que hacía falta era una distinción entre las formas que proporcionan una experiencia embotada y descolorida, y las que la restituyen vívida y colmada. Hulme ofrecía uno de esos contrastes entre la prosa y la poesía, como hemos visto antes. Todo lenguaje comienza con imágenes, pero éstas se rutinizan con el uso y terminan en simples contrarios que permiten tratar las cosas sin realmente percatarse de ellas. La poesía, al utilizar frescas imágenes visuales, intenta detenernos y hacer que de hecho veamos las cosas físicas, en vez de deslizarnos por ellas «a través de un proceso abstracto»:

> El poeta dice que el barco «cursa los mares» para obtener una imagen física, en vez de utilizar la contrapalabra «navega». Los significados visuales sólo pueden ser transferidos en el nuevo cuenco de la metáfora; la prosa es un puchero viejo del que se escurren. La prosa es de hecho el museo donde se preservan las imágenes muertas del verso.[51]

Pound desarrolla una visión más profunda sobre la relación de la forma con la experiencia, una visión que tiene explícitamente en cuenta la tensión entre los particulares concretos que encontramos y los abstractos términos generales que utilizamos. Un buen lugar para observar esto es la teoría del ideograma de Pound, que él toma de Fenellosa. El ideograma chino es superior a la escritura occidental porque incrusta en él el paso desde lo particular a lo universal. Para hacer el carácter que indica rojo, los chinos han juntado imágenes abreviadas de la rosa, la herrumbre del hierro, la cereza y el flamenco. Por tanto, en el signo del término general está incorporada una continuada mención de los particulares desde los cuales se ha abstraído.[52] El proceso de olvidar las imágenes originales, que amortigua y aplasta nuestro lenguaje en contrarios, se detiene. Pound pensaba que el ideograma, al hacer la etimología visible, podría devolver inmediatez al lenguaje. Además, podría preservar el pasado en el presente, algo que tenía una crucial importancia para él.[53]

Desde luego, como una opinión sobre la calidad de conciencia de los lectores chinos, esto es una majadería. No obstante, un rasgo clave de la poética de Pound se cristaliza en torno a esta idea equivocada. Al igual que la rosa, la herrumbre del hierro, la cereza y el flamenco apuntan a la rojedad, así también los diversos fragmentos culturales y los «detalles luminosos» de la historia ensamblados en los *Cantos* pueden, en su yuxtaposición, enmarcar una intuición. Pero esta vez lo que los fragmentos hacen presente es algo para lo cual no tenemos palabras, algo a lo que no podríamos agarrarnos simplemente permitiendo que los fragmentos se escurran.

Hay un modo de dar forma a la experiencia que no incluye términos generales, cuyo uso constante relega al olvido las particulares experiencias de las que deriva. Como teoría sobre el funcionamiento del lenguaje en general, es obviamente defectuosa, como ya he indicado. Pero como visión de cómo la poesía puede decir lo que de otra manera sería indecible, ha sido inmensamente fértil e influyente. Al yuxtaponer pensamientos, fragmentos, imágenes, de alguna manera llegamos a estar entre ellos y así más allá de ellos.

La yuxtaposición gobierna también el uso de la imagen y la metáfora en Pound, quien ha descrito cómo luchó para escribir este poema:

IN A STATION OF THE METRO

The apparition of these faces in the crowd;
Petals on a wet, black bough.

EN UNA ESTACIÓN DE METRO

La aparición de aquellos rostros en la muchedumbre;
pétalos en una húmeda rama negra.

La experiencia primigenia le llegó mientras salía del metro de *La Concorde*, y «de pronto vi un hermoso rostro, y luego otro y otro, y después el rostro de un hermoso niño, y luego otra hermosa mujer, y todo aquel día traté de encontrar palabras para expresar lo que habían significado para mí, y no pude encontrar palabras que me parecieran dignas, o tan bellas como aquella repentina emoción». Al cabo de un año y varios falsos comienzos, Pound escribió el poema. Como dice Kenner, cada palabra, incluso las del título, es esencial. El título y el primer verso describen la ocasión de tan extraordinaria experiencia. Pero sólo la yuxtaposición con el segundo verso consigue recobrar «aquella repentina emoción».[54]

La noción que Pound tiene de la metáfora participa de la misma idea. La verdadera metáfora es «interpretativa», no sólo «ornamental». Posee la «precisión» que le viene del intento «de reproducir exactamente la cosa que se ha visto claramente». Pero esto en sí mismo es un patrón visionario que transfigura el mundo tal como suele aparecer. La metáfora lo capta de nuevo al sobreimponer una imagen o patrón en la escena. Lo mismo es cierto del *haiku* japonés, que coloca un objeto contra otro; y se puede proponer una tesis similar con respecto a las formas geométricas del vorticismo, que estructuran nuestra experiencia. En todos estos casos, lo mismo que en el poema del metro, la visión emerge del contacto de la escena y la imagen, del modo en que la una consigue dar forma a la otra. La visión es un producto conjunto de ambas.[55]

Pero, ¿deberíamos hablar de epifanía en este caso? Pound a veces habla como si la razón para esas yuxtaposiciones fuera solamente percibir la realidad sin distorsión. «[El arte] significa constatación del hecho. Presenta. No comenta.» O también: «Las artes, la literatura, la poesía son una ciencia, del mismo modo que la química es una ciencia... El arte malo es arte inexacto. Es arte que hace falsos in-

formes». Y otras veces habla como si todo se redujera a la cuestión de captar la emoción, como en el poema del metro, o cuando describe el arte como realidad que está por encima de toda «expresión de valores emocionales».[56] Aparte del hecho de que esas dos explicaciones parecen incompatibles, parece que ninguna considera la epifanía —es decir, la revelación de algo superior, no simplemente reducible a una respuesta subjetiva a través de la obra o de lo que representa— como punto central. Algunos de los Nuevos Críticos, cuyas teorías estaban fuertemente influidas por la práctica poética de Pound y Eliot, por ejemplo, I. A. Richards, a veces hablan como si la razón de la poesía fuera la emoción que capta. Pero una visión tan reducida como ésa no es apropiada para Pound y, por supuesto, tampoco para Eliot.

En el caso de Pound, esto resulta claro una vez resuelta la aparente contradicción en su explicación anterior. La realidad acerca de la que hemos de informar con exactitud no es la escueta escena, sino la escena transfigurada por la emoción. Y la emoción, a su vez, no es simplemente personal o subjetiva; es la respuesta a un patrón en las cosas que insta precisamente a ese sentimiento. Este patrón consiste en la «cosa que se ha visto claramente», captada por la «precisa metáfora interpretativa». La poesía que procura ser «precisa» no es por tanto simplemente mimética. Nos libera de las formas de mirar convencionalmente limitadoras, de modo que podamos captar los patrones por los cuales el mundo es transfigurado.[57] La imagen de Pound, el «vórtice» que más tarde asumiría junto a Wyndham Lewis, su «método ideogramático» en los *Cantos*, todo ello pone de manifiesto una poesía que hace que algo aparezca, que lo trae ante nuestra presencia. Pero no funciona como las antiguas epifanías del ser, en las que el objeto representado expresa una realidad más profunda. No ocurre *en* el objeto, en la imagen o en las palabras presentados; sería mejor decir que ocurre *entre* ellos. Es como si las palabras o las imágenes instauraran entre ellas un campo de fuerza capaz de captar una energía más intensa.

Ésta es la imagen que utiliza Hugh Kenner para describir la poética de Pound.[58] Encuentra imágenes de este ámbito en el propio Pound, como en esta cita de 1913:

> Podríamos pensar que lo que importa en el arte es una especie de energía, algo más o menos como la electricidad o la radiactividad, una

fuerza que transfunde, suelda y unifica. Una fuerza que se asemeja al agua cuando salta a través de una arena muy brillante y se dispara en un ademán veloz.[59]

Lo que el arte capta se puede comparar con la energía. Pero, ¿qué es esa energía y cómo se capta? En 1912 Pound ofrecía la imagen de las palabras como enormes conos vacíos «cargados con una fuerza como la electricidad»:

> Así tres o cuatro palabras en exacta yuxtaposición son capaces de radiar esa energía a una muy alta potencialidad... Esa particular energía que llena los conos es el poder de la tradición, de siglos de conciencia de raza, de asociación; y el control de ello es la «técnica de contenido», que nada corto de genio comprende.[60]

La imagen del cono se sustituye más tarde por la del vórtice: «La imagen... es un nudo o macizo radiante; es lo que puedo, y por fuerza debo llamar *vórtice*, desde el cual, y a través del cual, y en el cual, las ideas corren constantemente».[61]

La obra de arte como vórtice es un macizo; es una constelación de palabras o imágenes que establece un espacio que aspira ideas y energía en ello. o cabría decir que concentra energías de otro modo difusas, y las pone a disposición en un lugar/momento: «Una "Imagen" es lo que presenta un complejo intelectual y emocional en un instante de tiempo».[62] Ésa es la naturaleza de la epifanía poundiana; no ocurre tanto en la obra como en un espacio que la obra establece; no en las palabras, o imágenes u objetos evocados, sino entre ellos. En vez de una epifanía del ser, aquí tenemos algo así como una epifanía de interespacios. De ahí que Pound recurra durante aquellos años a las metáforas, de electricidad y radiactividad. Y mucho más tarde, en 1934, aún se referirá a los artistas como «las antenas de la raza».[63] No obstante, cualquiera que sea la metáfora, algo semejante a esta comprensión de lo epifánico opera en la obra madura de Pound, en los *Cantos*. La concatenación de imágenes atrae hacia sí misma —y hace presente para nosotros— una «energía» que podría identificarse con más precisión como algo afín a «el poder de la tradición, de siglos de conciencia de raza». Los momentos más elevados de intensidad y comprensión artística son recreados y contemporizados en una poesía capaz de captar de nuevo la energía contenida en las grandes creaciones del pasado, en la antigua China o en la Grecia

homérica, y transponerlas en nuestro lenguaje. Así, los dos primeros versos del *Canto I* nos ponen en contacto de nuevo con el undécimo libro de la *Odisea*, cuando Ulises y sus compañeros se dan a la mar alejándose de Circe y en ruta hacia la tierra de los muertos:

> Y entonces descendieron al bajel,
> la quilla sacudida por el oleaje, rumbo hacia la mar divina,

donde Ulises, como Pound, hará que hablen las grandes sombras del pasado.

Este modo «interespacial» de epifanía reemplaza la epifanía romántica del ser. Ya no se puede entender en términos expresivistas. El «expresivismo», tal como lo he introducido hace unos capítulos, denota una cierta visión de la naturaleza humana. Es el que se inspira en Aristóteles, pero con la nueva peculiaridad de que el paso desde la potencialidad a la realización ha de entenderse también como una especie de autoexpresión y, por tanto, incluye algunos elementos de autodefinición. Esta visión tendía a dar al arte un lugar nuevamente central en la vida humana. El arte se convierte en uno de los paradigmas, si no en el paradigma por excelencia, por el cual nos expresamos y, por tanto, nos definimos y, por consiguiente, nos realizamos a nosotros mismos.

Esto ayuda a establecer un paradigma del arte epifánico, basado en este modelo de expresión. Nos completamos a nosotros mismos a través de las expresiones que nos revelan y definen. Si luego pensamos que la naturaleza es la emanación de alguna realidad espiritual, ello no es óbice para descartar este modelo. La naturaleza como «espíritu visible», según la expresión de Schelling, también ha de entenderse en términos expresivos. En su momento leímos la naturaleza como encarnación de ideas o designios divinos; pero esa lectura ya no pudo hacerse tras el modelo del deísmo, donde los designios, puramente instrumentales, se pueden identificar independientemente de lo que los colma. Ahora el designio o la idea sólo se define plenamente en su encarnación. Leemos al primero en la última, en forma de expresión. Producir la epifanía consiste en mostrar qué es lo que se expresa o encarna en la realidad. Tenemos una epifanía del ser.

Obviamente el modo interespacial que intento discernir en Pound es muy diferente. La imagen trae algún objeto ante nosotros, como los versos iniciales del *Canto I* nos traen marineros echando

su barco a la mar y, de hecho, la intención de la poesía imaginista era lograr que el objeto se presentara vívidamente ante nosotros. La epifanía viene a través de la presentación. Pero eso no es decir que el objeto exprese algo. Las metáforas de Pound apuntan a una relación muy diferente: por ejemplo, la de un receptor de señales de radio (los artistas son «las antenas de la raza»), o la de un campo electromagnético de energía eléctrica. El objeto epifánico trae esas fuerzas ante nuestra presencia y las hace operativas entre nosotros, pero ésa no es una relación expresiva; de hecho, las energías (al contrario que los designios o las ideas) no son la clase de cosa que puede expresarse. Es esta relación no expresiva la que intento buscar a tientas cuando digo que el objeto establece una especie de marco o espacio o campo dentro del cual puede darse la epifanía.

Desde el interior de este modelo de epifanía, es posible entender el porqué de la insistencia en que la representación del objeto sea contundente, clara, extraordinariamente particularizadora. Cuando tratamos con un objeto expresivo, nos afanamos por ver a través de éste, porque éste está infuso de un significado más profundo. Pero cuando el objeto sirve para enmarcar un espacio epifánico, debe sobresalir distintivamente, en toda su opacidad: cuanto más definido está el marco, más distintivo es el mensaje. Y es posible entender el rechazo modernista de la profundidad: lo que se rechaza es la profundidad de los significados expresados. Hay desde luego otra clase de profundidad que se mantiene, como indicaré más adelante.

Y, por supuesto, con esta clase de epifanía no es en absoluto menester que haya un objeto determinante. Las palabras pueden realizar el marco o la concatenación de las imágenes semicoherentes que despliegan para nosotros. Gran parte de la obra poética moderna opera de esta forma. Quizá no haya una sucesión de imágenes claramente definidas, pero la propia ruptura y tensión en lo que se evoca establece un campo epifánico. Esta poesía se asemeja mucho al contemporáneo arte visual no representativo.[64]

24.4

He estado observando el caso particular de la poética de Pound; y obviamente algo parecido podría decirse de Eliot.[65] Pero la idea general de la elaboración de una epifanía interespacial tiene amplias re-

sonancias a lo largo de toda la cultura del siglo XX. Las conexiones no son sólo con los desarrollos científicos que Pound recoge en sus metáforas. Existe también un paralelo en la teoría saussureana del significado, de la que se ha dicho que incide no tanto en las palabras como en las oposiciones entre ellas.[66]

No obstante, encontramos paralelos más precisos en la estética y la práctica artística de otros escritores del siglo XX. Theodor Adorno es un ejemplo interesante que conviene resaltar. Adorno, a través de su trasfondo en Marx, Hegel y Schiller, aún retuvo algo del ideal romántico original de la plena reconciliación entre razón y sensibilidad, una plenitud de felicidad en la cual el deseo sensual y la búsqueda de significado se satisfarían en perfecta alianza entre sí. Pero Adorno también pertenecía a la edad posschopenhaueriana y compartía la sensibilidad modernista, que veía en la ruptura de las antiguas formas estéticas la liberación de la experiencia concreta. Adorno percibe un vínculo entre los procesos de reificación de la actividad humana en la sociedad capitalista, denunciados por Lukács, el dominio y la forzada unificación del yo bajo el *ego* instrumental y los «significados» canónicos que el arte romántico tardío atribuye a las cosas. El arte modernista posee un potencial emancipador porque incluye en sí la «negación de significado objetivamente obligatorio». La rebelión contra las nociones canónicas de la unidad de una obra de arte se vincula a la rebelión contra la idea dominante de la unidad del *ego*. Abre un espacio para todo lo que hay en la experiencia individual que esas totalidades represivas del significado no pueden permitir. El arte moderno es un «Prozess gegen das Kunstwerk als Sinnzusammenhang» («proceso contra la obra de arte como totalidad de significado») y por eso opera como un fuerte principio de individualización y promueve el desarrollo de la particularidad.[67]

El modelo de Adorno sobre la realización total proviene de la antigua fuente expresivista, a través de Marx y Lukács. No obstante, Adorno era suficientemente posschopenhaueriano y había atravesado un período tan traumático de decepción de la esperanza marxista, que abandonó la idea de concebir la reconciliación plena como posibilidad vital. Todo cuanto podemos buscar en el arte, y lo mejor que el arte puede ofrecernos, son pistas e insinuaciones respecto a la «redención» plena, además de un agudo ojo crítico para captar las faltas de la realidad actual.

Así pues, la realización o reconciliación es comprendida en términos expresivistas: su reconocimiento integral significaría el pleno florecimiento de la particularidad. Esto es algo que sólo puede ocurrir a través de su articulación en conceptos, en universales. La reconciliación nos elude, porque los conceptos universales suprimen siempre de la vista algo de la realidad de lo particular. La perfecta apelación, la apelación no reduccionista, sería el «nombre», un término que Adorno toma de la tradición cabalística. Hemos perdido el poder de nombrar verdaderamente las cosas.

Pero podemos aproximarnos a ello, podemos procurar acercarnos a un entendimiento de las cosas; y aquí Adorno toma prestada una idea clave de Walter Benjamin. Incapaces de «nombrar» las cosas, podemos, sin embargo, enmarcarlas en «constelaciones», racimos de términos e imágenes cuya afinidad recíproca crea un espacio dentro del cual puede aflorar lo particular. Ello no realiza toda la reconciliación, pero apunta hacia ella, proporciona una especie de presencia en nuestras vidas y constituye una suerte de premonición mesiánica, según el lenguaje religioso de Benjamin.

La constelación de Benjamin-Adorno es otra forma de epifanía interespacial o enmarcadora. Sus elementos no expresan lo que indican; encuadran un espacio, y acercan algo que de otra manera quedaría infinitamente remoto.

Esto ayuda a explicar la preferencia de Benjamin por la alegoría frente al símbolo, y su afinidad con la tragedia barroca. Esto era el reverso del ordenamiento central de la edad romántica. El símbolo era el vehículo de un arte más elevado que la alegoría, porque presentaba algo que no es accesible de ninguna otra forma; y era de otro modo inaccesible, porque el símbolo es inseparable de lo que revela. Coleridge expresó esta segunda intuición diciendo que el símbolo «siempre participa de la realidad que hace inteligible; y aun cuando enuncia el todo, permanece como parte viva de la unidad que representa».[68] Fue esta doctrina de consustancialidad de símbolo y significado lo que ocasionó que Benjamin volviera hacia la alegoría como modelo, puesto que, como otros muchos escritores modernistas, también él era consciente del abismo entre el lenguaje y lo que evoca. La alegoría preserva el carácter del lenguaje como signo; reconoce la distancia, la alteridad, entre signo y significado. Adopta a su manera la postura contraexpresiva del modernismo.

No obstante, este ejemplo también pone de relieve las continuidades con el Romanticismo. El símbolo como consustancial es rechazado. Pero la otra idea básica, la idea de que éste revela algo que es inaccesible de cualquier otra forma, se mantiene. Esto es tan cierto en la constelación de Benjamin, y en las epifanías enmarcadoras en general, como en las anteriores constelaciones expresivistas. En ese sentido fundamental, el modernismo está aún del lado del símbolo contra la alegoría. No es un simple reverso del Romanticismo; es la disociación de lo que éste había entrelazado conjuntamente. El arte continúa siendo el insustituible lugar de la epifanía, aun cuando ya no se concibe como algo expresivo.

También en Proust hay algo parecido a esta elaboración de un marco, aunque aquí sería mejor hablar de epifanía «intemporal». La epifanía proustiana está conectada a una experiencia como la de la magdalena o el pavimento desigual, pero no surge simplemente con ocasión de esa experiencia. Llega cuando la reaparición de algo suficientemente cercano desencadena la memoria. El propio Proust dice que cuando la experiencia original ocurre, entorpece la epifanía; domina la atención y podría decirse que obstruye la visión de lo que hay detrás de ella. Sólo al recuperarla en la memoria es posible ver detrás de ella lo que fuera revelado a través de ella. Aquí, una vez más, la epifanía no puede verse *en* un objeto, sino que ha de ser enmarcada *entre* el acontecimiento y su reaparición, a través de la memoria.

Cabría poner muchos más ejemplos.[69] Pero tampoco quiero pretender que todos los escritores que consideramos modernistas hayan procurado epifanías enmarcadoras. Las formas del modernismo son muchas. Lo que sí parece estar más extendido es el alejamiento de las epifanías del ser, que ahora puedo caracterizar más claramente con tres aspectos: a) muestran que alguna realidad es b) una expresión de algo que es c) sin ambigüedades una buena fuente moral. Las epifanías enmarcadoras niegan b); no son expresiones de nada. Pero hay otras formas de abandonar las epifanías del ser; por ejemplo, la senda posschopenhaueriana explorada por Mann, en la que el aspecto negado es c). La enfermedad epidémica en Venecia, que finalmente vence a Gustav von Aschenbach, es ciertamente expresiva de algo más profundo. Como sucede con todos los símbolos verdaderos, también éste desafía cualquier caracterización: pero tiene que ver con la fascinación sensual de la fluida encarnación de la belleza

que agota la voluntad de imponer forma. Esto, sin embargo, está lejos de ser un bien sin ambigüedades; de hecho, no hay nada en el universo de Mann que asuma esa descripción.

Pero, volviendo al caso de los pintores expresionistas que he mencionado anteriormente, ahí no sólo parece negarse c), sino también a); parece que también se abandona la pretensión de representación exacta.

De cualquier forma, este rasgo negativo común a los modernistas remite a otro que posee una parte negativa y otra positiva. Éste es la conciencia de vivir dentro de una dualidad o pluralidad de niveles, no totalmente compatibles, pero que no se pueden reducir a la unidad. Aquí volvemos a la argumentación anterior sobre los diferentes modelos del yo. El yo de la razón desvinculada es —y debería ser— un centro único de cálculo estratégico. La postura expresiva romántica apunta a la perfecta integración, en la que tanto la razón como la sensualidad, el impulso interno y la naturaleza externa, están armonizados. Pero en el mundo posschopenhaueriano de Thomas Mann no existe una única explicación de la experiencia a la que asirse de un modo exclusivo sin desastre o empobrecimiento. *La montaña mágica* presenta dos —radicalmente incombinables— modos de conciencia temporal, uno que se aproxima a la intemporalidad, y otro constituido por el calendario de acontecimientos reales, de logros y fracasos en el mundo. Hans Castorp se siente irresistiblemente atraído hacia el primero mientras está en la montaña. Pero también es inevitablemente llamado a volver al segundo por la imperiosa exigencia de la historia mundial, cuando se declara la guerra en 1914. No es posible vivir de acuerdo sólo con uno de ellos, pero tampoco se pueden combinar ni sintetizar. La vida humana tiene muchos niveles irreducibles. Lo epifánico y lo corriente, pero indispensablemente real, no pueden aliarse nunca por completo, y estamos condenados a vivir en más de un nivel o, de lo contrario sufrir el empobrecimiento de la represión.

Esto nos lleva de vuelta al giro hacia el interior al que me refería en un principio. El reconocimiento de que vivimos en muchos niveles ha de vencer sobre las presunciones del yo unificado, expresivo. Y ello implica un giro reflexivo, algo que intensifica el sentido de interioridad y profundidad, que, como hemos visto, se fortalece a través de todo el período moderno. Esto puede ser mal interpretado, puesto que un tema que a menudo evocan los modernistas es preci-

samente el rechazo del subjetivismo, de un expresivismo subjetivo, y el giro hacia estructuras fuera del yo: sean éstas las varias transformaciones de la intemporal y no individualizada voluntad schopenhaueriana, o de una más profunda conciencia mítica impersonal o, si no, las constelaciones de palabras u objetos que enmarcan una epifanía.

En particular quienes se centran en esas constelaciones han abandonado una vez más el sujeto para dirigirse hacia algo que está «ahí fuera», público e impersonal, el poder del lenguaje. Pero esto no cancela en absoluto la naturaleza radicalmente reflexiva del proyecto modernista. El vuelco reflexivo toma la delantera por el hecho de desvelar el poder del lenguaje, al volver a éste desde nuestro común enfoque irreflexivo sobre las cosas. Es necesario dejar de ver el lenguaje simplemente como un instrumento inerte que facilita tratar más eficientemente con las cosas. Implica ganar conciencia de lo que hacemos con las palabras.

Pero, más allá de esto, nos topamos con el hecho estructural al que ya he aludido muchas veces en estas páginas: en el mundo postilustrado, el poder epifánico de las palabras no puede ser tratado como un hecho sobre el orden de las cosas, que se sostiene no mediado por las obras de la imaginación creativa. Que el *Canto I* capte la energía que corre a través de Homero no es una verdad como la de que Saturno (según solíamos creer) se enlaza con la melancolía, o como la de que el DNA (como creemos ahora) controla lo hereditario. Descubrimientos como el de Pound nos llegan registrados en una visión personal. De hecho, muchas de las referencias en las imágenes de Pound, Eliot y otros poetas, afloran de sus propias experiencias personales. Los fragmentos que Eliot «apuntala contra su ruina» en *La tierra baldía* son una colección idiosincrásica. Verse conmovido por el poema es también ser atraído por la sensibilidad personal que los sujeta unidos. La verdad más profunda, más general, emerge sólo a través de ello.[70]

Por esa razón, la interioridad forma parte tanto de la sensibilidad modernista como de la romántica. Y lo que está dentro es profundo: lo intemporal, lo mítico y lo arquetípico que ha sido alumbrado por Mann o Joyce —o Jung, cuyo trabajo es plenamente un producto de la sensibilidad modernista— puede ser transpersonal. Pero nuestro acceso a ello sólo puede lograrse dentro de lo personal. En este sentido, las profundidades permanecen en el interior para nosotros tan-

to como lo estuvieran para nuestros antepasados románticos. Podrían conducirnos a sobrepasar lo subjetivo, pero la senda hacia ellas pasa inevitablemente a través de la realzada conciencia de la experiencia personal.[71]

Así, la conciencia modernista de muchos niveles está con frecuencia «descentrada»: es consciente de que vive en un ritmo transpersonal, recíprocamente irreducible con respecto a lo personal. Mas por todo ello sigue siendo interior; y es lo primero sólo siendo lo segundo. Las dos características son inseparables.

Esto nos enlaza con un tercer rasgo. Los románticos hicieron del poeta o el artista el paradigma del ser humano. Los modernistas lo han acentuado. Al portador de epifanías no se le puede negar un papel central en la vida humana. Pero la negación de las epifanías del ser ha hecho que el propio proceso de producirlas sea problemático y misterioso. Existe un nuevo vuelco reflexivo, y la poesía o la literatura tienden a centrarse en el poeta, el escritor, o en lo que se transfigura a través de la escritura. Es asombroso observar la ingente cantidad de arte del siglo XX que se tiene a sí mismo como sujeto, o está, al menos en cierto nivel, en una finamente disimulada alegoría sobre el artista y su trabajo.

Esto no tiene por qué ser subjetivismo desenfrenado. Lo epifánico es genuinamente misterioso, y posiblemente contiene la clave —o una clave— de lo que implica ser humano. Cabe incluso argüir, como hace Heidegger, que la forma de vencer el subjetivismo es precisamente comprender su verdadera naturaleza, a la que él se aproxima a través de la noción de «esclarecimiento». Uno de los poetas en los que se inspira Heidegger, Rilke, muestra este rasgo en su más elevada y menos autocomplaciente forma. Ambas, la descentralización y la interioridad, están plenamente reconocidas en las imágenes de la novena de las *Elegías de Duino*. La transfiguración es una tarea que el mundo nos impone.

Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, dass du sie rümst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln
in—o unendlich in uns! Wer wir am Ende auch seien.

Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstehn?—Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein?

Y esas cosas que vienen
de evasión, comprenden que las alabes; fugaces,
confían en alguna salvación en nosotros, los más fugaces.
Quieren que las transmutemos enteras en el corazón invisible,
en nosotros, infinitamente; en nosotros, seamos lo que seamos al fin,

Tierra, ¿no es eso lo que quieres: invisible
resurgir en nosotros? ¿No es tu sueño
hacerte un día invisible?[72]*

Rilke nos conduce más allá del expresivismo, más allá de los mitos posschopenhauerianos, y más allá de cualquier tentación a una mera celebración de nuestro poder epifánico, hasta el tema central de la naturaleza de la epifanía, no sólo como nuestra acción, sino como una transacción entre nosotros y el mundo.

24.5

Vivimos aún en la estela del modernismo; de hecho, estamos aún en la estela de casi todo lo que he expuesto en estas páginas: de la Ilustración, del Romanticismo, de la afirmación de la vida corriente. Pero el modernismo, en particular, configura nuestro mundo cultural. Gran parte de lo que vivimos hoy consiste en reacciones a ello y, aún más, en la disociación y prolongación de las corrientes que ha unido.

Vamos a observar algunas de ellas. En Hulme, por ejemplo, quien atravesó un cierto número de fases, como nos muestra Levenson,[73] se unen diferentes cosas: la reacción contra el subjetivismo, la poesía de mera autoexpresión; la reacción contra el humanismo rousseauniano, la negación del pecado original; el rechazo de las formas orgánicas en favor de las geométricas; el retroceso de las epifanías del ser. Todo esto combinado con su propia visión de lo epifánico como recuperación de la experiencia, que más allá de ello tenía alguna fuente religiosa. Para Hulme, muchas de esas vertientes eran inescindibles: el rechazo del subjetivismo *era* el rechazo del humanismo, y esto estaba indisolublemente enlazado con el giro que nos aleja de lo orgánico.

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, ibíd., pág. 85. (*N. de la t.*)

No obstante, es posible percibir la forma en que una sensibilidad diferente podría escindir aquéllas y unirlas con otras muy diferentes. Existe un vínculo ampliamente conocido, y muy discutido, entre el modernismo, entendido como reacción contra la civilización industrial y el cooptado Romanticismo, la conciencia de muchos niveles, y las epifanías enmarcadoras, por un lado; y la reacción política, por otro. El ascendiente de Pound y Eliot, con parcial ayuda de Yeats y Stevens, había hecho de esto un gran obstáculo. Ésta es la amalgama que encontramos en Hulme. Algunas de las reacciones al modernismo están coloreadas por ello. Pero esta síntesis no está escrita en la propia lógica de las cosas. También las vertientes se han escindido. Cabría afirmar que casi todos los que escribieron poesía en lengua inglesa, y quizá también en la mayoría de las demás lenguas europeas, estuvieron influidos por la poética de esa gran pareja. Muchos comparten la oposición a la civilización industrial; pero de ninguna manera puede decirse que todos coincidan en lo que a la política se refiere. Adorno y Horkheimer muestran muy pronto cómo algunos de los rasgos clave de dicho modernismo pueden integrarse en una postura de izquierdas.

Las reacciones y prolongaciones difieren enormemente dependiendo de en qué se asocian o escinden. Existe una especie de respuesta que asociaba las epifanías de la poesía «pura» o autotélica con la reacción y el antihumanismo, y que trata de recuperar una poesía pública, una poesía que pudiera ser parte de la conversación entre el poeta y un público general perteneciente a una nación o a una clase. Esa clase de poesía se aleja de la epifanía; su meta es revelar, o celebrar, o hacer más intensa y vívida alguna dimensión de la experiencia pública. Algo de ese ímpetu llevó a Auden a escribir:

All I have is a voice
To undo the folded lie,
The Romantic lie in the brain
Of the sensual man-in-the-street
And the lie of Authority
Whose buildings grope the sky;
There is no such thing as the State
And no one exists alone;
Hunger allows no choice
To the citizen or the police;
We must love one another or die.

Sólo cuento con la voz
para deshacer el nudo de la mentira,
la mentira romántica que anida en el cerebro
del vulgar hombre sensual
y la mentira de la autoridad
cuyas construcciones se alzan hasta palpar el cielo;
no es cierto que exista el Estado
ni nadie existe solo;
el hambre no da opción
al ciudadano ni a la policía;
hemos de amarnos unos a los otros, o morir.[74]

También a Brecht, de otra forma, esto le movía a un rechazo más agresivo de la «poesía pura». Lo que esos escritores toman del modernismo es una faceta de su movimiento negativo, el despiadado desgarro de la ilusión romántica y el enfrentamiento con la dura-y-pura realidad. Al igual que los modernistas, éstos se resarcen y liberan una cierta experiencia; pero no es tanto la dimensión interna del significado lo que se recupera para la intensidad, como las realidades y esperanzas, las penas y las satisfacciones comunes.

En la misma vena, en 1935 Pablo Neruda hacía un llamamiento a una «poesía impura», una poesía que fuera «destrozada por el trabajo de nuestras manos, como si fuera ácido, saturada de sudor y humo, una poesía que huela a orines y blancos lirios, una poesía sobre la cual cada acto humano, permitido o prohibido, haya dejado su impronta». Luego, cuando se unió al Partido Comunista, completó esto con un clamoroso ataque a los «intelectualoides gideanos, rilkeanos que oscurecen la vida, falaces prestidigitadores existencialistas, amapolas surrealistas que sólo brilláis en vuestras tumbas, ceremoniosos cadáveres europeizantes, pálidos gusanos en el queso del capitalismo».[75]

No obstante, la arremetida antirromántica, antiestética del modernismo también se asume por razones muy diferentes que no tienen nada que ver con la izquierda marxista ni el proletariado. La búsqueda de una poesía límpida y austera de la realidad abandonada por el espíritu puede provenir de la necesidad de encontrar palabras para un mundo devastado, como encontramos en ciertos poetas alemanes y polacos después de la guerra y bajo la presión del estalinismo. Tadeusz Różewicz rechaza los mitos y arquetipos que fueron tan centrales en el lenguaje de la epifanía modernista en Joyce, Pound, Eliot y Mann. Afirma, refiriéndose a sus propios poemas: «Los he

forjado con los saldos de palabras, palabras salvadas de palabras sin interés, palabras sacadas de un enorme estercolero, el gran cementerio». Parecía que, después de la guerra, Różewicz quería librarse de las formas y meandros de la tradición cultural, a fin de lograr una especie de desnudez a través de la cual recuperar los significados de las palabras simples:

Después del fin del mundo
después de mi muerte
me encontré en medio de la vida
que yo mismo creé
vida construida
gentes, animales, paisajes
ésta es la mesa de que hablaba
ésta es la mesa
en la mesa está el pan y el vino
y el cuchillo que corta el pan
la gente se alimenta de pan.[76]

Desde un punto de vista de alguna forma diferente, Zbigniew Herbert también rechazaba la estética dominante:

> La concepción romántica del poeta que desnuda sus heridas, que entona su propia desgracia, sigue aún hoy contando con muchos adeptos, pese a los cambios en estilo y gusto literario. Piensan que es el sagrado derecho del artista ser egocéntrico y mostrar su *ego* doliente... Más allá del *ego* del poeta se extiende un mundo diferente, oscuro y real. No deberíamos dejar de creer que podemos captar ese mundo con el lenguaje y hacerle justicia.[77]

Una de las cosas que se puso de manifiesto en esta austera poesía de la posguerra era un anhelo que había estado en cierta forma latente desde el más temprano naturalismo y que brota de la intuición de que captar la realidad más degradada o devastada en la poesía implica una transfiguración por la que el espíritu humano puede afrontarla y soportarla sin parpadeos. Argüí esto en el capítulo 23 en conexión con el realismo del siglo XIX, pero se hace aún más palpable con alguna desgarrada antipoesía que aparece en el transcurso de las últimas décadas. Encontrar un lenguaje para el horror y la destrucción puede ser parte de la batalla por la supervivencia espiritual.

Pero la devastación también se puede afrontar de un modo muy diferente, volviendo a las fuentes clásicas o, como sucede con Herbert, haciendo un llamamiento para sobrepasar la actual edad desordenada, incluso más allá del atormentado y retorcido humano, hacia la perfección de lo inanimado.

La piedra
es una criatura perfecta

igual a sí misma
obediente a sus límites

exactamente colmada
de significado pétreo.[78]

De nuevo esta negación se aproxima a algo diferente, a un propósito que va más allá de la lucidez estoica de la visión. Al igual que con la *via negativa* en la teología, cabría abrazar lo contraepifánico, no para negar la epifanía totalmente, ni simplemente para encontrar un lugar para el espíritu humano donde colocarlo ante el más absoluto vacío, sino más bien para forzarnos al borde de la epifanía. Ésta es una forma de leer la obra de Samuel Beckett, quizá también una forma de comprender algo de la obra de Paul Celan.

Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An-
erlebten—das hundert-
züngige Mein-
gedicht, das Genicht.

Esculpido por
el luminoso haz de tu lenguaje
el habla polícroma con la impronta
de vivencias ajenas—
el poema
de cien lenguas,
el noema.[79]

El decidido abandono de lo vivido, de una poesía del yo, dirige ahora la palabra a la extrema desnudez, al desgarramiento del lenguaje, que acompaña a la imagen del glaciar en la estrofa que sigue al

poema que termino de citar. Esas imágenes invernales, que parecen paralelas a la «piedra» de Herbert, se repiten en la obra de Celan:

Kein Halbholz mehr, hier,
in den Gipfelhängen,
kein mit-
sprechender
Thymian

Grenzschnee und sein
die Pfähle und deren
Wegweiser-Schatten
aushorchender, tot-
sagender
Duft.

Ningún matojo más, aquí
en las laderas de la cima
ningún
tomillo
que me habla.

Nieve fronteriza y
su aroma que
sorprende y declara muertas
las estacas y
sus sombras,
indicadoras
del camino.[80]

Pero esta austeridad sin paliativos parece ir dirigida a alcanzar el filo de otra epifanía, más allá de todas las negaciones, aludida en ciertos poemas, como «Hütenfenster» («La ventana del tabernáculo»), o éste de *Atemwende*:

Fadensonnen
über der grauschwarzen Ödnis.
Em baum-
hoher Gedanke
greift sich den Lichtton: es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen.

Hebras de sol
sobre la soledad oscura.
Un pensamiento
alto como un árbol
sintoniza el tono de la luz: aún quedan
canciones que cantar más allá
de los hombres.[81]

Existe otra senda que conduce en dirección diametralmente opuesta hacia la austera relevancia de la poesía impura. La epifanía enmarcadora centra su atención en la obra. A diferencia de la expresiva, la obra que apunta más allá de sí misma conserva su experiencia distinta y es expresivamente no consustancial con lo que revela, a la manera del símbolo coleridgeano. Podría inducirnos a asumirla por sí misma, como obra «autotélica», como si pudiera rendir todos sus secretos en caso de ser examinada aisladamente, sin relacionarla con el mundo o la vida humana de la que emerge. Podemos concentrarnos en las más ricas relaciones internas que los elementos del marco mantienen entre sí, y extraer ciertas propiedades formales. Los formalistas rusos abrieron una influyente línea de estudio de esta clase. Roman Jakobson llegó incluso a desarrollar una tesis sobre la distinción entre prosa y poesía: la prosa es transparente, y nos conduce a través del ámbito descrito; la poesía centra nuestra atención en el medio. En la poesía las propias palabras se convierten en obstáculos.[82]

Esos estudios han revelado algo interesante, pero la comprensión global de las grandes obras modernistas, como toda aproximación formalista, es gravemente defectuosa. Deja totalmente al margen la dimensión epifánica. Parece más plausible para el arte no expresivo, no mimético, como la pintura no representacional. Pero, incluso ahí, dicha aproximación fracasa en apreciar la forma en que el arte no mimético se ha dirigido para transformar nuestra visión de las cosas; y cómo la negación de las epifanías del ser ha sido con frecuencia un paso hacia una nueva clase de epifanía.

El enfoque en el texto aislado se ha visto últimamente fortalecido desde otro ámbito. Las vertientes contraepifánicas y descentradoras del modernismo se han combinado recientemente con un clima de pensamiento que ha disfrutado de cierto favor en la filosofía y la crítica, aun habiendo resultado relativamente estéril para la literatura.[83] La moda emana de París, y se asocia en la crítica con la «deconstruc-

ción», mientras que en filosofía los autores concernidos han sido influidos por una cierta lectura de Nietzsche, y también por la vertiente descentradora del modernismo. Los autores son también muy diferentes unos de otros. Para poner un ejemplo de los dos mejores: Derrida ha sido influido por Heidegger, varias formas de pensamiento estructuralista y Lévinas, y presenta la imagen de un sujeto ceñido por el lenguaje al que no puede vigilar y del que no puede escapar; mientras que el fallecido Foucault se inspira más directamente en Nietzsche para una imagen del yo construida a través de las relaciones de poder y de los modos de disciplina. La filiación de Foucault con la vertiente antirromántica del modernismo se muestra en su crítica de la noción de que el ser tiene «profundidad». Considera que ésta es otra noción artificial, que pertenece a una de las posibles construcciones del yo y está conectada con las formas modernas de control a través de las profesiones de apoyo, paradigmáticamente de la terapia del psicoanálisis. Basándose en una larga tradición de control a través del confesionario, esta forma de poder depende de la inculcación de la comprensión de que tenemos en nosotros mismos profundidades que han de ser reveladas; profundidades que entendemos imperfectamente y necesitamos ayuda para descifrarlas y hacerles justicia.[84]

Estas dos filosofías, tan diferentes como son entre sí, se basan en una cierta lectura de Nietzsche que ha sido popular en Francia en las últimas décadas. Es una lectura que se centra en la idea que tiene Nietzsche de las arbitrariedades de la interpretación, en la interpretación como imposición de poder, pero que pasa totalmente por alto la otra faceta del desconcertante pensador, la visión dionisíaca del «eterno retorno» que hace posible la englobadora afirmación del «decir sí». Como resultado, ambas filosofías han asumido la arremetida negativa del modernismo —su antirromanticismo, su desconfianza hacia la supuesta unidad de la transparencia del ser desvinculado o hacia las supuestas fuentes internas del yo expresivo—, al mismo tiempo que abandonan su apertura a la epifanía.

Las dos filosofías pretenden renunciar a toda noción del bien. Lo que terminan celebrando en su lugar, no enteramente porque así hayan querido, es la fuerza y libertad potencial del yo. La intuición derridiana en las ilusiones de las filosofías de «presencia» abre el camino a un interminable juego libre, no limitado por ningún sentido de lealtad a nada que esté más allá de dicha libertad. La deconstrucción

derridiana pretende deshacer ciertas distinciones jerárquicas, como las que existen entre la abstracción y la experiencia concreta, las falsas lecturas contra las verdaderas lecturas, la confusión *versus* la claridad, y así sucesivamente. El método general es mostrar que el término tradicionalmente privilegiado depende o es un caso especial del «más bajo», por ejemplo, que todas las lecturas son falsas lecturas.[85]

Hay un trasfondo nietzscheano en todo esto, pero también hay en ello un intento liberacionista contemporáneo. El socavamiento de las jerarquías parece un paso hacia un mundo de iguales en reconocimiento mutuo. El propio Derrida coloca su trabajo en relación con la liberación de las mujeres al hablar del «falogocentrismo», como una posición incrustrada en que dos formas de engañosa jerarquía mantienen una complicidad de mutuo apoyo.[86] Y Richard Bernstein ha apreciado calurosamente el intento liberador que él lee en Derrida.[87]

Pero ese intento parece minado por la pretendida postura de Derrida de sostenerlo fuera de cualquier afirmación del bien. No se trata sólo de que su igualitarismo combina incómodamente con su herencia nietzscheana; quizá la propia afirmación de Nietzsche, su *amor fati*, no era en absoluto coherente con su original «deconstrucción» de la moral, al menos en algunas de sus formulaciones. Es más bien que Derrida no tiene la salvadora incoherencia de Nietzsche, de quien emergiera, brotando del recalcitrante reconocimiento del flujo, algo que merecía la incondicional afirmación, el decir sí. Para Derrida sólo está la deconstrucción, que engulle las antiguas distinciones jerárquicas entre la filosofía y la literatura, entre hombres y mujeres, pero que también podría con igual facilidad engullir lo igual/desigual, comunidad/discordia, diálogo libre/constreñido, y así sucesivamente. Nada emerge de este flujo que merezca afirmación, y lo que de hecho emerge para ser celebrado es el propio poder deconstructivo en sí mismo, el prodigioso poder de la subjetividad para deshacer todas las potenciales alianzas que podrían vincularlo; pura libertad no obstaculizada. La pobreza de esta posición se demuestra quizá más claramente cuando se compara con la filosofía religiosa de Lévinas, de la que Derrida derivara algunos de sus términos clave.

Parece que Foucault, por su parte, abandonó la postura de neutralidad al final de su vida. En una de sus últimas entrevistas abraza-

ba el ideal de la construcción estética del yo como una obra de arte.[88] Aquí se presenta un hondo problema, debido a la dificultad de despegar la noción de lo estético de las otras vertientes del pensamiento moderno que Foucault aún insistía en rechazar. Pero lo que es sorprendente también aquí es la clase de libertad no restringida, profundamente autorrelacionada, que entraña dicho ideal.

La propia pretensión de no estar orientado por una noción del bien ya de por sí me parece increíble, por las razones expuestas en la primera parte de este libro. Pero eso también refleja que el ideal que subyace aquí es una variante del más invisible, porque es el más omnipresente, de todos los bienes modernos, la libertad no restringida.

En la medida en que esta clase de libertad es sostenida como esencia de la «posmodernidad», como es el caso de Jean-François Lyotard,[89] demuestra que es una prolongación del lado menos interesante del modernismo. Parece que de este movimiento brotan tres clases de perfil espiritual: 1) Un resultado puede ser que el modernismo conduce a una estimación más alta de las facultades no limitadas de la imaginación que la que tuvieron los románticos y, por tanto, a una celebración de esas facultades. Los futuristas claramente caminaron por esta senda y, como hemos visto, ello iba estrechamente relacionado con el intento de fundir el *ego* en la corriente de vida, como encontramos en los surrealistas. 2) Un segundo resultado puede ser el paso a través de la crítica hacia una nueva forma de epifanía, como hicieron todos los grandes del primer modernismo: Proust, Pound, Joyce, Eliot, Mann. 3) Un tercer camino se dirige hacia una austera disciplina de la imaginación, que renuncia a las amables y bellas imágenes, con el intento de encontrar un lenguaje para lo horrible, degradado o devastado en nuestro tiempo, para «captar el mundo con el lenguaje y hacerle justicia», como dice Herbert.

El segundo camino y el tercero pueden requerir respeto y sostener nuestra lealtad a través del tiempo. Aún leemos y admiramos a los primeros modernos. Pero la autocelebración subjetivista del primero es superficial, y ese perfil invariablemente se agota en sí mismo. Ola tras ola pasa, sin sostener nada más que un interés histórico. Aún más, podemos afirmar que el subjetivismo de la autocelebración es una tentación constante en una cultura que exalta la libertad y da un valor tan grande a la imaginación creativa. Incluso los perfiles 2 y 3 están, por lo tanto, en peligro de deslizarse hacia esto, y algunas veces lo hacen en sus formas degeneradas. Podemos tener arte supues-

tamente epifánico que es meramente espectacular o rimbombante e impulsa al escritor. Y tenemos trivializadas variantes del tercer perfil: en el *pop art*, por ejemplo, que se justificó a sí mismo como un serio intento de extender el lenguaje del arte, pero que con frecuencia se limitó a un truco para llamar la atención.

El «posmodernismo» de Lyotard resulta al final un hiperelaborado impulso para el primer perfil espiritual del modernismo, en nombre de la no restringida libertad. La obra de Derrida y Foucault, si bien de más peso —en el caso de Foucault, incomparablemente más— también encaja en este primer perfil. Ofrecen caminos para el subjetivismo y la celebración de nuestra propia facultad creativa a costa de bloquear lo que es espiritualmente atractivo en todo este movimiento de la cultura contemporánea.[90]

Pero estamos penetrando aquí en un análisis de las posibilidades espirituales en la cultura actual, y eso es lo que me gustaría hacer, si bien sucintamente, en la conclusión. Antes de embarcarme en ello, me gustaría añadir otra palabra sobre el papel que el arte modernista ha desempeñado para definir esas posibilidades.

24.6

Me he detenido a observar el modernismo, sus epifanías y sus arremetidas contraepifánicas, desde un cierto ángulo. Los he visto como cambios forjados por la aspiración, que se origina en la era romántica, de recuperar el contacto con las fuentes morales y espirituales a través del ejercicio de la imaginación creativa. Esas fuentes pueden ser divinas, o estar en el mundo, o en las facultades del yo. Se las puede considerar nuevas, no tocadas hasta ahora o, como en el caso de Pound y Eliot, la meta puede estar dirigida a restaurar el poder de las antiguas, que se habían perdido. La aspiración, aun cuando haya sido concebida, por regla general se hace más urgente debido al sentido de que nuestra sociedad moderna, fragmentada e instrumentalista, ha menguado y empobrecido nuestras vidas.[91] Esto también representa una sorprendente continuidad con los románticos, pese a todos los reversos ocasionados por el modernismo.

Ésa es la razón por la que las grandes obras del modernismo se resisten a que las comprendamos en un modo subjetivista, como meras expresiones de sentimiento o como formas para ordenar las emo-

ciones. La recuperación de las fuentes morales nos abre a algo que impulsa nuestras facultades. Hace algo más que readaptar los contenidos de la psique. I. A. Richards, uno de los fundadores de la Nueva Crítica, propuso una visión básicamente psicologista de la poesía moderna. Como Stephen Spender lo resume, la poesía para Richards «es una manera de adaptar el orden de nuestras vidas interiores por la elaboración de un armonioso patrón de actitudes extremadamente complejas, las cuales, según se pensaba en otro tiempo, estaban referidas a un orden externo de metafísica, pero ahora se ven como el ordenamiento simbólico de nuestros yos internos».[92] Pero una lectura tan autoenclaustrada no funciona: no funciona para Eliot o Pound, pero tampoco para Thomas Mann, o D. H. Lawrence, o Joyce, o Proust o Rilke, si se me permite una muy lectura amplia de «poesía».

Richards no iba del todo desencaminado, sin embargo, cuando señalaba que las creencias y los dogmas desempeñan un papel muy diferente entre los modernos. Ésta es la tesis que he intentado establecer al hablar de los «lenguajes más sutiles». No se trata simplemente de dejar a un lado la mitología o la metafísica o la teología de Yeats, Mann, Lawrence o Eliot, considerándolas meramente como un conjunto de instrumentos elaborados para reordenar sus psiques. Pero indudablemente algo ha cambiado desde la era de la gran cadena del ser y el orden de referencias públicamente establecido. He intentado expresar esto al afirmar que la metafísica o la teología nos llegan registradas en una visión personal, o refractadas a través de una sensibilidad particular.

¿Qué significa tener un orden de referencias públicamente establecido? No se trata sólo de compartir *creencias* con el resto, sino de algo mucho más fundamental. Es lo que Wittgenstein explora en *Sobre la certeza*,[93] en donde se refiere al error de hablar de la «creencia» o «supuesto» de que el mundo comenzó hace más cinco minutos, o que el suelo se mantendrá sólido bajo nuestros pies. Ésas son materias sobre las cuales normalmente no hemos formulado una creencia; no porque dudemos de ellas, sino porque estamos demasiado ocupados dependiendo de ellas, respaldándonos en ellas, mientras nos dedicamos a creer o poner en duda otras cosas. Son parte del tácito trasfondo de objetos de dependencia, de cosas que están «a mano», en lenguaje de Heidegger.[94]

La analogía no es completa, desde luego. La creencia en Dios en una «edad de fe», o la creencia en la jerarquía de los seres en la gran

cadena, nunca podría haber permanecido en el plano de inarticulación total de nuestra dependencia de la solidez de la tierra. Esas creencias son formuladas, y las creencias pueden incluso exigirse de nosotros como un deber. Pero en edades más tempranas ellas también se sumergían en el trasfondo. En nuestra vida pública y privada de oración, penitencia, devoción, disciplina religiosa, nos apoyamos en la existencia de Dios, utilizamos esto como el eje esencial de nuestra acción, aun cuando no estemos formulando nuestras creencias, como cuando yo hoy utilizo la escalera o la balaustrada en el curso de mi acción focal de bajar a la cocina para prepararme una comida. O al escribir o pintar, las referencias de la cadena del ser, los grandes acontecimientos de la historia sagrada o profana, están también ahí como algo con lo que tengo que contar, como realidades a las que me tengo que acomodar, mientras quizá me concentro en el esquema de mi rima o en el contraste de mis colores.

Virtualmente nada en el ámbito de la mitología, la metafísica o la teología se sitúa actualmente de esta forma como trasfondo públicamente disponible. Pero eso no significa que no haya algo en algunos de esos ámbitos que los poetas quieran alcanzar para decir lo que desean decir, que no haya fuentes morales que ellos columbren y que quieran abrir para nosotros. Lo que eso significa es que la apertura de esos ámbitos, en vez de ser un movimiento contra un trasfondo firme, es una articulación de la visión personal. Una visión de la que podríamos llegar a participar también, como visión personal; pero que ya nunca más puede convertirse en una apelación a las referencias públicas, algo próximo al casi inimaginable retorno —algunos dirían «regresión»— a una nueva edad de fe.

El ansia de una «poesía pública» ciertamente se ha sentido en el siglo XX, y en gran parte como reacción a los grandes modernistas.[95] Pero ello ha requerido precisamente el alejarse de lo metafísico para acercarse a las cosas cotidianas, a las experiencias ordinarias de la vida, la política y la guerra, como hicieran el primer Auden o algunos escritores de la izquierda, como Brecht.

Quizás el contraste resalte con más fuerza si pensamos en la posibilidad de apelar también a intuiciones individuales para trazar el mapa del ámbito público de referencias. La lingüística puede utilizar nuestras intuiciones lingüísticas de gramaticalidad. Para que éstas sean disponibles, normalmente se requiere un giro reflexivo. Me pregunto a mí mismo: ¿puedes decir: «Ella no tiene no céntimo»?, y

responderé negativamente. Pero no hay razón para hablar aquí de una «visión personal». Lo que estoy trazando es precisamente el mapa de una pequeña parte del trasfondo públicamente disponible, aquello en lo que todos nos respaldamos y con lo que contamos cuando nos comunicamos. En contraste con ello, a lo que Eliot o Pound o Proust me invitan posee una dimensión personal imposible de erradicar.

Richards está equivocado cuando dice que las creencias son irrelevantes. No obstante, existe una diferencia con los tiempos pasados. No es sólo que hoy son más provisionales que los antiguos credos públicos. Es también que lo que yo llamo su registro personal, las hace una clase muy diferente. Sabemos que el poeta, si es serio, apunta hacia algo —Dios, la tradición— que, según él cree, está ahí para todos. Pero también sabemos que sólo puede dárnoslo refractado a través de su propia sensibilidad. No podemos simplemente deshacer el nudo de la verdad trascendente; está inseparablemente incrustrada en la obra: ésa es la constante relevancia de la doctrina romántica del símbolo.

¿Cómo formular la epifanía que se abre a través de *La tierra baldía*? Ir a través del aparato crítico puede facilitar la epifanía, pero no rinde una formulación de ella. Bueno, podría escribir otro poema yo mismo, registrado con mi visión particular. De otra forma, sólo puedo indicar lo que es dirigiéndote al propio poema. Las creencias continúan incrustradas y entretejidas en la visión y sensibilidad de una persona e incluso en la memoria y la biografía, si reflexionamos sobre cómo las obras de Pound y Eliot suelen ganar claridad y fuerza cuando entendemos algunas de las alusiones personales en los fragmentos que las configuran.

Ésa es la razón por la cual el centro de gravedad se desplaza hacia las palabras en gran parte de la poesía moderna. Las raíces de la poesía se adentran en los usos invocativos del lenguaje; aquellos por los que causamos algo, o hacemos que algo se haga presente por lo que decimos. Éstos han desempeñado un importante papel en la vida religiosa desde los tiempos más remotos, hasta el recitar el Corán o el decir la misa. Pero también existen en la vida laica, en expresiones performativas o en las formas más banales, como cuando abrimos una conversación.

En los usos invocativos normales, nos apoyamos en las palabras, atendemos desde ellas a lo que está siendo invocado. Pero con la

poesía de Pound, por ejemplo, se da un giro extraño. Alguna «energía» está siendo captada en esas palabras, pero la única manera de definirla es precisamente atender a las palabras. Esto se asemeja a una religión en la que las definiciones cruciales están asociadas al ritual, no a la teología. Algunos escritores sostienen que eso es lo que sucede en las religiones «primitivas», que abren una línea de comparación hacia la que muchos modernistas han mostrado sus simpatías.

Todo esto aporta cierto color a los comentarios marginales de Richards sobre la creencia, o a la teoría de Roman Jakobson sobre la poesía como algo que surge cuando las palabras sobresalen; pero ninguno de ellos hace justicia a la naturaleza epifánica de gran parte del arte moderno. El entrelazamiento de lo subjetivo y lo trascendental está quizá mejor expresado en estos párrafos de Wallace Stevens:

> El mundo que nos rodea sería desolador a no ser por nuestro mundo interior.
>
> La más grande de las ideas poéticas en el mundo es y ha sido siempre la idea de Dios.
>
> Cuando se ha abandonado la creencia en Dios, la poesía es la esencia que ocupa su lugar como redención de la vida.[96]

Capítulo 25

CONCLUSIÓN: LOS CONFLICTOS DE LA MODERNIDAD

25.1

Ha llegado el momento de anudar la precedente argumentación sobre el modernismo al retrato de la identidad moderna que he procurado ensamblar. He examinado el modernismo en el contexto del conflicto que se da en nuestra cultura sobre los modos del pensamiento y acción desvinculados e instrumentales que han incrementado constantemente la sujeción que ejercen sobre la vida moderna. El modernismo sucede al expresivismo romántico, tanto en la protesta contra esos modos, como en la búsqueda de fuentes que restituyan a la vida hondura, riqueza y significado. No obstante, en el transcurso de ese proceso, el lugar del conflicto en relación con las otras tensiones en la cultura contemporánea se ha visto alterado. Para explicar lo sucedido quiero volver a la imagen que comencé a esbozar en el capítulo 22, al describir la manera en que nuestra postura moral actual se desarrolla desde la era victoriana.

Allí comencé intentando encajonar los imperativos morales que son sentidos con particular fuerza en la cultura moderna. Éstos dimanan de las hondamente arraigadas nociones morales de libertad y benevolencia, y de la afirmación de la vida corriente, cuyo desarrollo he trazado con cierto detenimiento desde el primer período moderno, a través de las formas que adoptaron en el deísmo y en la Ilustración. Como herederos de ese desarrollo sentimos particularmente perentorias las demandas de la justicia y la benevolencia universales; somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiomáticamente justificadas, y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento.

Pero bajo ese acuerdo general existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes

morales que apuntalan esos parámetros. Las líneas de batalla son múltiples y desconcertantes; no obstante, en estas páginas he estado trazando un mapa esquemático que podría reducir algo la confusión actual. El mapa distribuye las fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas cientifistas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas. La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza.

Las distintas familias de las nociones modernas se inspiran en esas fronteras de formas diferentes, y combinan lo que toman de nuestras facultades y de la naturaleza de un modo característico. La noción desvinculada obviamente se apoya pesadamente en nuestra facultad de razón desvinculada. Ésta es la fuente que impulsa la austera ética de la libertad autorresponsable, la valiente ética de la creencia. Pero una concepción de la naturaleza también entra en su ética de la benevolencia —aun cuando sea difícil de admitir abiertamente—, si bien sólo de un modo mínimo, como hemos visto con E. O. Wilson, de entusiasmo por la «épica evolutiva» del hombre. Las nociones románticas o modernistas dan más importancia a las facultades de imaginación creativa y generalmente dibujan una concepción mucho más rica de la naturaleza, la cual posee una dimensión interior.

El hecho de que exista tanto acuerdo sobre los parámetros, y tan profundas divisiones acerca de las fuentes, es una de las motivaciones para la clase de teoría moral, hoy ampliamente extendida, que intenta reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien, como he argumentado en la sección 3.3. De hecho, suele ser posible partir de intuiciones concordadas sobre lo que es correcto, incluso a través de los resquicios que separan esas tres familias. Pero la ética procedimental moderna está también motivada por muchas otras consideraciones. En algunos casos éstas brotan del haz de nociones desvinculadas, y comparten su resistencia o confusión metafísica para reconocer abiertamente las fuentes morales, o pueden incluso creer que la libertad requiere que sean negadas. El procedimentalismo puede poner buena cara a esto. No obstante, como he tratado de mos-

trar en la sección 3.3, la ética procedimental está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los centrales bienes vitales modernos, la benevolencia y la justicia universales: erróneamente creen que se les puede dar un estatus especial segregándolas de cualesquiera consideraciones sobre el bien. En esto se acoplan sin fisuras en la tradición del naturalismo ilustrado: la propia austeridad acerca de los bienes del espíritu nos capacita para dedicarnos con mucho más ahínco a la beneficencia universal. Continúan en la línea del *cri de coeur* de Bentham acerca del amor de la humanidad, del austero compromiso agnóstico con el progreso, de la lucha del doctor Rieux de Camus para paliar el sufrimiento en un mundo desencantado.

Por supuesto, mi mapa es superesquemático. Para empezar, los tres ámbitos no permanecen iguales; constantemente toman prestado uno de otro y se influyen entre sí. Se ha intentado, además, diluir las lindes entre dos aguas y combinar más de uno. He mencionado el marxismo como ejemplo del matrimonio entre el naturalismo ilustrado y el expresivismo. Pero, en tercer lugar, es menester observar el mapa en una dimensión temporal. No todos viven de acuerdo con nociones que han evolucionado recientemente. Mucha gente vive de acuerdo con formas premodernas de expresivismo romántico. En algunos aspectos, los verdaderos objetivos que inspiraron la revuelta estudiantil de mayo de 1968 en París, pese a cuanto tomaran prestado de las formas modernistas del situacionalismo, el dadaísmo, el surrealismo, el cine de vanguardia y cosas por el estilo,[1] estaban más cerca de Schiller que de ningún autor del siglo XX. La imagen de la armonía restaurada dentro de la persona y entre la gente, como resultado del «décloisonnement», el derribo de las barreras que se alzan entre el arte y la vida, el trabajo y el amor, una clase y otra clase; y la imagen de esa armonía como una libertad más plena: todo ello encaja bien dentro de las originales aspiraciones románticas. Las nociones básicas podrían haber sido extraídas de la sexta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. Esta imagen a veces se aproxima a una perspectiva «preschopenhaueriana».

Y, sin embargo, muchas de las ideas de los movimientos por el «potencial humano» en los Estados Unidos también se remontan al expresivismo original, en parte a través de su linaje autóctono, incluyendo a Emerson y Whitman. Esos movimientos suelen incorporar la psicología posfreudiana, frecuentemente (como suelen señalar los europeos) sin el sentido trágico de conflicto que fuera central en

Freud. Su noción de realización expresiva es muy «preschopenhaueriana». Consideremos el siguiente credo personal:

> *Sé amable contigo mismo.* Eres hijo del universo, no menos que los árboles y las estrellas. Tienes derecho a estar aquí. Y, te des cuenta de ello o no, no cabe duda de que el universo se despliega como debe hacerlo. Por tanto, permanece en paz con Dios, comoquiera que lo concibas. Y cualesquiera sean tus afanes y aspiraciones, en la bulliciosa confusión de la vida, mantén siempre tu alma en paz. Pese a toda su mentira, fatigas y sueños rotos, éste aún sigue siendo un mundo hermoso.[2]

O, aún más, existen vertientes del protestantismo evangélico de los Estados Unidos que en algunos aspectos continúan la espiritualidad del Gran Despertar. Eso no significa que no se hayan efectuado cambios importantes: la predestinación ha caído en el olvido, la tecnología moderna ha sido plenamente movilizada para el resurgimiento, en toda suerte de formas esta religión se ha contaminado del mundo moderno. Pero no ha habido una aceptación expresa o voluntaria del expresivismo romántico, ni del modernismo. Se sigue poniendo el acento en el poder salvador de la gracia y en el orden que sólo ella puede aportar a una vida.

Mi tesis aquí no está en absoluto dirigida a menospreciar esas nociones, aun cuando las últimas estuvieran destinadas a funcionar mejor; sólo quiero mostrar que para comprender nuestra sociedad es preciso hacer un corte a través del tiempo. Como cuando se hace un corte a través de una piedra y se encuentra que algunos estratos son más antiguos que los otros. Las nociones coexisten con las que surgen más tarde en relación con ellas. Esto es una simplificación excesiva, desde luego, puesto que dichas perspectivas rivales continúan influyéndose y configurándose entre sí. Los cristianos «nacidos de nuevo» en los Estados Unidos no pueden obviar la influencia del individualismo expresivo. Ciertamente, algunos lo asumieron en el curso de la década de 1960, por ejemplo, y terminaron adhiriéndose a una Iglesia evangélica estricta. Algo debió contagiarse.[3] No obstante, las perspectivas están *definidas* en oposición polar.

Ésta es una de las razones por las que he tenido que ensamblar el retrato de la identidad moderna a través de su historia. Una foto instantánea no hubiera captado todo lo que va implicado en ello. Otra razón es que sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia

es posible sacar a la superficie lo que está implícito pero aún operante en la vida contemporánea: los temas románticos que perduran en el modernismo, enmascarados algunas veces por la postura antirromántica de los modernistas; o la importancia crucial de la afirmación de la vida corriente, que en algunas formas es tan omnipresente que es difícil percatarse; o las raíces espirituales del naturalismo, que el modernismo suele sentirse obligado a suprimir.

Y sólo de este modo es posible mostrar las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y las diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro; y mostrar también cómo esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad, que son peculiarmente modernas y van entretejidas en la perspectiva moral. Y espero haber proyectado alguna luz sobre la relación entre estos conceptos y ciertos modos de narración de biografía e historia, y también sobre ciertas concepciones respecto al modo en que nos aglutinamos en la sociedad. Ése es el todo complejo que yo denomino la identidad moderna.

¿Qué cabe esperar del esbozo de este retrato, más allá de la satisfacción de una mayor comprensión de uno mismo que pueda extraerse de ello, si se ha esbozado correctamente? Bueno, pues es cierto que esa autocomprensión ha sido uno de mis motivos. Pero también pienso que hacerlo correctamente puede proporcionar una mayor profundidad en los temas que se debaten con tanta pasión en nuestros días. En particular, para entender mejor las existentes áreas de tensión, o la amenaza de ruptura en la cultura moral moderna.

Creo que existen tres áreas de tensión. La primera es la que he mencionado al comienzo del capítulo: subyacente en el acuerdo sobre los parámetros morales se halla la incertidumbre y la división con respecto a los bienes constitutivos. La segunda gran zona de tensión contiene el conflicto entre el instrumentalismo desvinculado y la protesta romántica o modernista contra él. El surgimiento del modernismo ha marcado una diferencia en ese conflicto. La forma más sucinta de explicación es diciendo que ha transformado una de las fuerzas enfrentadas. La concepción que tenemos de la imaginación creativa, de la epifanía y de las realidades a las que nos dan acceso, se ha transformado en el último siglo, y ello ha alterado la visión de las alternativas a la razón desvinculada. Pero, además de los cambios que han forjado en esa segunda zona de tensión, los desarrollos del

último siglo que dieron como resultado el modernismo han abierto también una brecha entre la primera zona y la segunda.

El original expresivismo romántico, pese a su tendencia a exaltar el arte, consideró que la realización expresiva era compatible con la moral, definida en términos de los parámetros modernos. Para Schiller, el pleno desarrollo del instinto de juego haría posible ser espontáneamente moral; ya no sería menester imponer reglas sobre los deseos involuntarios. Pero subsecuentes desarrollos, a través de Schopenhauer, a través del rechazo baudeleriano de la naturaleza, pusieron en entredicho esa armonía preestablecida y, con ello, plantearon la cuestión de si una vida estéticamente realizada sería también moral, si podría ser moral. Nietzsche ofrece el desafío más directo: el camino hacia la armonía del decir sí pasa a través del rechazo de la ética de la benevolencia. Pero de una manera menos directa, quien esté en la vertiente posschopenhaueriana tiene al menos que plantearse el interrogante de si la epifanía artística nos atrae hacia las mismas cosas que demanda la moral. Autores como Pound y Lawrence responden positivamente a la pregunta, pero, obviamente, sigue siendo un interrogante; y cuando consideramos algunas de las cosas que dicen, y en particular la postura política de Pound, cabe preguntarse si ellos mismos no fallaron en percibir el conflicto implícito en sus opiniones.

Y así, se abre una tercera zona de potencial conflicto: más allá de la cuestión sobre las fuentes de nuestros parámetros morales, y de la que opone el instrumentalismo desvinculado a una realización más rica, está la cuestión de si esos parámetros morales no son incompatibles con dicha realización: si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad. Ésta es una cuestión que empieza a destacarse entre algunos de los escritores contemporáneos «posmodernos», influidos por Nietzsche, como Jacques Derrida y Michel Foucault. Cabría denominar esos conflictos, respectivamente: 1) El tema sobre las fuentes. 2) El tema sobre el instrumentalismo. 3) El tema sobre la moral.

25.2

Quiero detenerme brevemente en esos temas observándolos desde la perspectiva de la imagen de la identidad moderna que he esbo-

zado. Por supuesto, esta argumentación en realidad exigiría otro libro (por lo menos) para hacerle justicia. Pero mi objetivo aquí se encamina menos a contribuir al debate que a clarificar el retrato de la identidad moderna, indicando a qué me inclina esta visión, y me tomaré la licencia de un prospecto para ser conciso y dogmático, para ofrecer un número de creencias, sin contar con una prueba suficientemente adecuada. Confío en rastrear una senda a través de las controversias sobre la modernidad que sea distinta de algunas de las más transitadas en nuestro tiempo. Quizás un día pueda volver a esta cuestión para mostrar por qué uno *debe* andar esta senda.

Vamos a comenzar por el segundo tema, la controversia sobre el desvinculado modo instrumental de vida, porque en éste se han centrado la mayoría de las más influyentes teorías de la modernidad en el decurso de los dos últimos siglos.

Desde el período romántico se ha atacado la derivación hacia esa forma de vida en la sociedad moderna. El ataque ha tenido lugar en dos niveles, como he dicho en el capítulo 21: que el desvinculado modo instrumental vacía la vida de significado, y que amenaza la libertad pública, es decir, las instituciones y prácticas de autogobierno. En otras palabras, las consecuencias negativas de la instrumentalización son supuestamente dobles: la vivencial y la pública.

Una y otra vez, en un conjunto de maneras diferentes, se ha planteado la pretensión de que una sociedad instrumental, una sociedad en la que, cabe decir, la perspectiva utilitarista del valor va incrustada en las instituciones de un modo de existencia comercial, capitalista y, en última instancia, burocrático, tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad o sentido. La acusación vivencial adopta varias formas: afirma que ya no queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ellas: Tocqueville hablaba a menudo de esta forma y, en cierto sentido, influyó en Mill, que tenía los mismos temores. Otra pretensión es que no queda nada que otorgue un profundo y potente sentido de propósito a la vida, que se ha perdido la pasión. Kierkegaard percibía «la edad actual» en esos términos;[4] y «los últimos hombres» de Nietzsche son un caso extremo de ese declive, en el que no queda en la vida más aspiración que la de un «lamentable confort».[5]

La sociedad instrumental puede producir todo esto a través de las imágenes de vida que ofrece y celebra, en las que sencillamente se

cierran los significados más profundos, haciendo que sea muy difícil discernirlos. Ésta es una crítica que suele hacerse hoy a los medios de comunicación. O puede hacerlo al inducir y facilitar una postura meramente instrumental, o incluso invalidar cualquier preocupación que no sea el «lamentable confort». Ésta es una crítica que frecuentemente se dirige a la sociedad de consumo.

Pero la acción de la sociedad también puede percibirse como algo más directo y contundente. La acusación podría ser que el modo instrumental de vida, al disolver las comunidades tradicionales o excluir modos anteriores de vida con la naturaleza, menos instrumentales, ha destruido las matrices en que antes fructificaba el significado. O la acción puede ser cuasicoercitiva, como observamos, por ejemplo, en la noción de Max Weber sobre la sociedad moderna vista como una «jaula de hierro»,[6] o en la teoría de Marx sobre el capitalismo (que Weber toma prestada). Aquí se piensa que las exigencias para la supervivencia en una sociedad capitalista (o tecnológica) dictan un patrón de acción puramente instrumental que produce el inevitable efecto de destruir o marginar los propósitos de valor intrínseco.

La pérdida de significado puede formularse de otras maneras. Weber, recogiendo el tema de Schiller, habla del «desencanto» (*Entzauberung*) del mundo. El mundo, que desde haber sido el lugar de lo «mágico», o de lo sagrado, o de las Ideas, se percibe ahora simplemente como un ámbito neutro de potenciales medios para nuestros propósitos.

O, si no, se podría formular en términos de división o fragmentación. Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza es escindirnos de las fuentes de significado que hay en ella. Una postura instrumental hacia los sentimientos propios nos divide desde dentro, escinde la razón del sentido. Y el enfoque atomístico sobre nuestros objetivos individuales disuelve la comunidad y nos divide a unos de otros. Éste es un tema que hemos visto antes, articulado por Schiller. Pero también fue elaborado por Marx (al menos en su primer trabajo), y luego por Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse, y también por el movimiento estudiantil de mayo de 1968.

O la gente habla de la pérdida de resonancia, profundidad o riqueza en nuestro entorno humano; tanto en las cosas que utilizamos como en los lazos que nos unen con los demás: «Todo lo que es sólido se disuelve en el aire», dice Marx; Marshall Berman se hace eco

de esta frase del *Manifiesto comunista* en el título de su influyente libro.[7]

Por otro lado, lo sólido, lo perdurable, a menudo objetos expresivos que nos sirvieron en el pasado, son dejados de lado por las mercancías rápidas, reemplazables, de pacotilla que ahora nos rodean. Albert Borgman habla del «paradigma del artefacto», por el cual nos inhibimos cada vez más del «variado compromiso» con las cosas que nos rodean, y en cambio pedimos y obtenemos productos simplemente destinados a rendir algún beneficio circunscrito. Contrasta lo que implica hoy calentar nuestras casas con la actual calefacción central, con lo que la misma función suponía en tiempos pioneros, cuando toda la familia tenía que colaborar en cortar y almacenar la leña, en alimentar las estufas y calderas, y cosas similares.[8] Hannah Arendt se centró en la cada vez más efímera calidad de los objetos de uso modernos. Sostenía que «la realidad y dependencia del mundo humano se halla principalmente en el hecho de estar rodeados por cosas más permanentes que la actividad por la que son producidas». Esto se ve amenazado en un mundo de mercancías modernas.[9]

Y Rilke, en la séptima de sus *Elegías de Duino*, enlaza la necesidad de transmutar el mundo en interioridad con la pérdida de sustancia del mundo contemporáneo hecho-por-el-hombre.

Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser
Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer
schwindet das Aussen. Wo einmal ein dauerndes Haus war,
schltägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem
völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.
...
... Ja, wo noch eins übersteht,
ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes—,
hält es sich, so wei es ist, schon ins Unsichtbare hin.

En ningún lugar, amada, llegará a haber mundo, sino dentro.
[Nuestra
vida pasa allá en transmutación. Y cada vez más pequeño
se disipa lo externo. Donde una vez hubo una casa duradera
aparece una estructura inventada, atravesada, perteneciente
por completo a lo comprensible como si aún estuviera entera en
[el cerebro.
...

... Sí, donde aún perdura una cosa,
una cosa a la que antaño se rezaba, se servía, se genuflectaba...,
él tiende, tal como es, ya hacia lo invisible.[10]*

Por otro lado, al individuo se le ha sacado de una rica vida de comunidad y ahora en cambio ha entrado en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, a menudo meramente destinadas para fines sumamente específicos. Terminamos relacionándonos unos con otros a través de una serie de roles parciales.

Todo esto respecto a las consecuencias vivenciales. Pero también se acusa a la sociedad instrumentalista de consecuencias públicas. Una acusación largamente mantenida, que ya he analizado, es que esta sociedad tiende a destruir la libertad pública. Tocqueville plantea una variante en su noción de que la sociedad atómica, instrumental, mina la voluntad de preservar la libertad, al mismo tiempo que socava los *foci* locales de la autonomía de la cual depende crucialmente la libertad. Existe otra variante que plantea Marx, ahora dirigida especialmente a la sociedad capitalista, con su acusación de que ésta genera relaciones desiguales de poder que hacen mofa de la equidad política que presupone la genuina autonomía. Más recientemente otro ámbito de consecuencias públicas ha penetrado en ese debate. Se acusa a la sociedad instrumental de la irresponsabilidad ecológica que arriesga la existencia y el bienestar de la raza humana a largo plazo. Éste es el espectro de temas políticos sobre el que primordialmente se enfoca hoy la lucha moral y espiritual en torno del instrumentalismo.

25.3

El propósito de presentar este esbozo de las acusaciones es contribuir a ilustrar mi concepción de la identidad moderna describiendo con esto la perspectiva que ésta ofrece sobre aquéllas. Uno siente la tentación, a la que evidentemente me rindo, de hacer esto polémicamente, mostrando la equivocación de las más comunes y ampliamente sostenidas perspectivas. Pero desde el punto de partida se

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Lumen, 1980, págs. 69 y 71. (*N. de la t.*)

puede presentar una tesis general: lo que emerge de la imagen de la identidad moderna tal como se desarrolla a lo largo del tiempo no es sólo el lugar central de los bienes constitutivos en la vida moral, como he ilustrado con mi argumento en la primera parte, sino también la diversidad de los bienes de los cuales cabe hacer una pretensión válida. Los bienes pueden estar en conflicto, pero por todo lo que no se refutan mutuamente. La dignidad que se otorga a la razón desvinculada no se invalida por observar el modo en que se ha embestido en su nombre contra la realización expresiva o la responsabilidad ecológica. La rigurosa y paciente articulación de los bienes que respaldan las diferentes familias espirituales de nuestro tiempo, creo, hacen sus pretensiones más palpables. El problema de la mayoría de las opiniones que considero inadecuadas, y en contraste con las cuales quiero definir las mías, es que sus simpatías son demasiado estrechas. Encuentran su camino a través de los dilemas de la modernidad invalidando algunos de los bienes cruciales en conflicto.

Esto se agrava por la mala metaética que examiné en la primera parte, la cual intenta descartar por completo el bien y, por ende, facilita esta clase de negación. Pero, aún peor, al avanzar una concepción procedimental de lo correcto, por la cual lo que debemos hacer se genera por algún procedimiento canónico, afianza la idea de que lo que conduce a la respuesta errónea debe ser un falso principio. Se salta muy deprisa a la conclusión de que lo que ha generado una mala acción debe ser malo (por tanto, el nacionalismo debe ser malo por causa de Hitler, la ética comunitaria por causa del Pol Pot, el rechazo de la sociedad instrumental por causa de la política de Pound y Eliot, y así sucesivamente). Se pierde de vista que ahí pueden presentarse dilemas genuinos, que perseguir un bien hasta el fin puede resultar catastrófico, no porque no sea bueno, sino porque existen otros que no pueden ser sacrificados sin causar el mal.

Además, ahora que me he permitido a mí mismo licencia para una declaración sin ambigüedades, deseo formular una pretensión aún más contundente. No es sólo que esas opiniones sesgadas invalidan, sino que muchas de ellas no son —ni pueden ser— sostenidas plena, seriamente, sin ambivalencias por quienes las proponen. No puedo pretender haber probado esto, pero espero que esta prolija explicación del desarrollo de la identidad moderna muestre cuán omnipresente es, cuánto nos envuelve y cuán profundamente implicados estamos en ella: en un sentido del yo, definido por las faculta-

des de la razón desvinculada, como también por la imaginación creativa, en las comprensiones característicamente modernas de la libertad, la dignidad y los derechos, en los ideales de la autorrealización y la autoexpresión, y en las demandas de benevolencia y justicia universales.

Esto quizá podría parecer una perogrullada banal, pero no lo es. Y no lo es porque existen variados y contundentes incentivos para rechazar uno u otro aspecto del «paquete» que he esbozado. En ellos se incluyen tensiones dentro de la propia identidad moderna, como la que existe entre los aspectos «desvinculados» y «expresivos», que formularé en breve; o la rebelión contra las severas demandas de benevolencia, que Nietzsche denunciara tan eficazmente, y a las que también me dirigiré más adelante. Otro importante venero de oscuridad es el desasosiego del naturalismo ilustrado ante cualquier noción del bien, incluyendo la suya propia. Ello ha contribuido enormemente a la credibilidad otorgada a la ética procedimentalista que acabo de mencionar.

Todo esto, en un contexto de ignorancia histórica, contribuye a acreditar una lectura excesivamente simple y casi caricaturesca de una u otra vertiente de la modernidad. Esas lecturas hacen que varios aspectos de la modernidad parezcan fáciles de rechazar. Los defensores a ultranza de la razón desvinculada señalan los aspectos irracionales y anticientíficos del Romanticismo y de inmediato los desestiman alegremente sin percatarse de cuánto se basan ellos mismos en la interpretación posromántica de la vida cuando van en busca de «realización» y «expresión» en sus vidas emocionales y culturales. Por otro lado, quienes condenan los frutos de la razón desvinculada en la sociedad tecnológica o en el atomismo político hacen el mundo más simple de lo que es cuando perciben a sus oponentes motivados por la pulsión de «dominar la naturaleza» o de negar la dependencia de los demás y, de hecho, bloquean convenientemente las complejas conexiones de la comprensión moderna del yo entre la libertad desconectada y autorresponsable y los derechos individuales, o entre la razón instrumental y la afirmación de la vida corriente. Quienes llevan a gala plantear las negaciones y los rechazos más radicales de aspectos selectivos de la identidad moderna, generalmente viven sus vidas según variantes de lo que niegan. Hay un considerable componente de engaño en su perspectiva. Así, por poner otros ejemplos, los defensores de la más antiséptica ética procedimental están inspi-

rados, aunque no lo reconozcan, por visiones del bien, y los neonietzscheanos hacen semisubrepticios llamamientos a la universal liberación del dominio.

Una prueba de esas acusaciones tendría que considerar caso por caso.[11] Mas una explicación de la identidad moderna como la que he intentado aquí debería prepararnos para percibir la validez llevándonos a superar las lecturas sesgadas y caricaturescas, y aportarnos una idea de cuán omnipresente es esta identidad, y cuán implicados estamos en todos sus aspectos.

Pienso que es importante establecer esta tesis, porque esos varios rechazos y negaciones no son sólo errores intelectuales; también son modos de autoestultificación, si es el caso que un reconocimiento del bien puede facultar. La recuperación de los bienes suprimidos no es sólo valiosa según la idea socrática de que si vamos a vivir de acuerdo con la identidad moderna, será mejor que lo hagamos de acuerdo con una versión que ha sido examinada. También es el modo por el cual podemos vivir dicha identidad más plenamente. Por supuesto, si ésta es un bien puro dependerá de si esa identidad es en sí misma autodestructora, lo cual es de por sí una de las tesis más importantes que hoy se discuten en el debate sobre la modernidad. Volveré a ello en la sección final. Pero ahora, tras esos comentarios preliminares, propongo examinar las diferentes lecturas de la disputa sobre el instrumentalismo que he planteado en la sección anterior.

Los protagonistas de la razón desvinculada descartan a menudo esas quejas. Las supuestas consecuencias vivenciales son ilusorias. Quienes se quejan carecen de la valentía de afrontar el mundo tal como es, y añoran las cómodas ilusiones del pasado. La supuesta pérdida de significado simplemente refleja la proyección en la realidad de algunas emociones confusas. Y en cuanto a las consecuencias públicas, es posible que sean reales, pero sólo pueden afrontarse abordando los problemas de la democracia y la ecología como cuestiones técnicas, y buscando mejores soluciones a través de la aplicación de la ciencia relevante, bien sea social o natural.

Desde mi punto de vista esa posición implica una importante ceguera de los bienes que subyacen en las acusaciones que termino de esbozar, por ejemplo, el reconocimiento de algún propósito de vida intrínsecamente valioso, que supere el utilitarista; la unidad expresiva; la realización del propio potencial expresivo; el reconocimiento de algo más que el significado instrumental del entorno natural; una

cierta profundidad de significado en el entorno hecho-por-el-hombre. No forma parte de mi orden del día estudiar todo esto aquí, puesto que mi empeño ahora va más encaminado a ilustrar mi postura que a establecerla. No obstante, las líneas del argumento son suficientemente obvias.

Los bienes, como sostuve en la primera parte, no pueden ser demostrados a quien es insensible a ellos. Sólo se puede argumentar convincentemente sobre bienes que de alguna forma ya afectan a las personas, a los que ellas responden de algún modo, aun negándose a reconocerlos. El orden del argumento es en cierto sentido *ad hominem*, e implica mostrar lo que Ernst Tugendhat denomina un «modo de la experiencia»[12] que lleva de la posición del interlocutor a la posición propia, mediante unos pasos de reducción del error, tales como el esclarecimiento de una confusión, la solución de una contradicción o la franca admisión de lo que en realidad incide.[13]

No creo que sea difícil encontrar esto en el caso de los defensores a ultranza de la razón desvinculada. Si son utilitaristas ortodoxos y si mis argumentos en la primera parte son válidos, para empezar esgrimirán una insostenible metaética. Además, como acabo de indicar, existe una ingente evidencia de que en sus vidas no son insensibles a bienes como la unidad y la integridad expresivas. El Romanticismo ha configurado la visión de casi todos sobre la realización personal en nuestra civilización. Los apologistas del instrumentalismo reprimen la conciencia que de ello tienen cuando se trata de abrazar su ideología explícita. Simplifican su mundo moral menguando deliberadamente su simpatía. O al menos eso es lo que me gustaría sostener.

Además, la lectura instrumentalista de las consecuencias públicas se encuentra sensiblemente desenfocada. Existe un importante conjunto de condiciones para mantener la salud de las sociedades autogobernadas, bien explorado por Tocqueville. Entre ellas se incluye un fuerte sentido de identificación de los ciudadanos con sus instituciones públicas y con su forma política de vida, y se podría incluir también alguna descentralización de poder cuando las instituciones centrales se encuentran demasiado alejadas y burocratizadas para sostener por sí mismas un continuado sentido de participación. Esas condiciones se ven amenazadas en nuestras sociedades sumamente concentradas y móviles, dominadas por consideraciones instrumentalistas en las políticas económica y de defensa. Y peor aún es el he-

cho de que la perspectiva atomista que fomenta el instrumentalismo propicia que la gente no tenga conciencia de esas condiciones, de modo que lleguen a apoyar alegremente legislaciones que las minan —como sucede con el reciente brote de medidas neoconservadoras en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, que recortan los programas de asistencia social y distribuyen la renta de un modo regresivo, erosionando así las bases de la identificación comunitaria—. El atomismo ha llegado a nublar de tal forma la conciencia de la conexión social entre acto y consecuencia, que las personas que por su estilo de vida móvil y orientado hacia el crecimiento ha acrecentado de forma considerable las funciones del sector público, son las más vociferantes para protestar cuando llega el momento de contribuir con su parte a los costes que implica la realización de dichas funciones. La hegemonía de esta perspectiva política, hondamente incrustada por la burocracia irresponsable, también representa una amenaza permanente para nuestro bienestar ecológico. Ésa sería mi afirmación.[14]

Existe otra familia de visiones que asume relevancia una vez descartada la lectura instrumentalista. Son visiones que comparten con el instrumentalismo la raíz común del naturalismo ilustrado. Están profundamente centradas en lo humano, pero aun así adoptan alguna noción de realización expresiva. En una lectura, el marxismo es una de esas visiones; y ciertamente las diferentes teorías de la primera Escuela de Frankfurt, de Adorno y Horkheimer, a su manera, y de Marcuse a la suya propia, encajan en esa descripción. Es posible que sean optimistas acerca del futuro humano, como es el caso del marxismo o, por el contrario, que tiendan a ser pesimistas, como los pensadores de la Escuela de Frankfurt. De hecho, casi parece que Adorno piensa que es imposible solucionar el problema humano en la historia. Sin embargo, a lo que se aferró a pesar de todo fue a la noción de la realización expresiva integral, por la que las demandas de la particularidad sensual armonizan plenamente con las de la razón conceptual, y por la que se supera el dominio y la represión de la primera por la segunda. Esto se conserva como parámetro crítico, aunque no sea posible realizarlo en su integridad.

Obviamente, yo siento mucha más simpatía hacia esa posición, particularmente en sus variantes «pesimistas», en las que se aproxima a un reconocimiento no distorsionado del conflicto entre bienes. Pero desde el punto de vista de la integridad moderna, tal como yo

la entiendo, esa visión continúa siendo muy estrecha. Aún sigue siendo enteramente antropocéntrica y trata los bienes anclados en las facultades o realizaciones humanas como ilusiones de una edad ya pasada. En esto muestra que es hija de la Ilustración radical. Lo que significa que no sólo está cerrada a toda perspectiva teísta, sino que ni siquiera puede otorgarle un lugar a la exploración no antropocéntrica de las fuentes que fue un componente tan importante en el arte modernista, ya se tratara de Rilke, Proust, Mann, Eliot o Kafka. En último término, está forzada a ofrecer una explicación reduccionista de esas exploraciones y a relacionarlas con la búsqueda de la realización expresiva del sujeto. En este sentido enlaza con el subjetivismo.

Aun dejando al margen la cuestión del teísmo, lo que sorprende es el hecho de que las obras y experimentos modernistas más convincentes y conmovedores, los que perduran, hayan sido precisamente los que sobrepasaron el subjetivismo —por ejemplo, la obra de los cinco autores, entre otros, a los que acabo de aludir—. Y muchos de esos escritores dieron la espalda al arte subjetivista, algo que solía formar parte de lo que se implicaba en su antirromanticismo. Parece un acto arbitrario, una excesiva dependencia de la fidelidad al naturalismo de la Ilustración, negar todo esto *a priori*.

También un cierto expresivismo subjetivista ha hecho mella en la cultura contemporánea, y sus limitaciones parecen obvias. En las declaraciones del movimiento por el potencial humano, en los Estados Unidos de nuestros días, y en otros escritos de talante similar, aparece un conjunto de ideales que proceden del expresivismo romántico, en gran parte a través de las raíces autóctonas norteamericanas: Emerson y el trascendentalismo, y Walt Whitman. Los objetivos aquí son la autoexpresión, la autorrealización, la autosatisfacción, el descubrimiento de la autenticidad. Pero el clima presente está mucho más impregnado por el naturalismo que sus fuentes decimonónicas.

Una cosa que en este clima deriva del naturalismo de la Ilustración es la postura de defensa de la naturaleza y el deseo común de lo que se percibe como demandas espirituales engañosas, que plantean los parámetros externos de la tradición en el yo y amenazan con sofocar su crecimiento y realización auténticos. Otra cosa que hereda es la fe en la ciencia y en la tecnología, algo que naturalmente tiene raíces muy fuertes en los Estados Unidos. Ello aflora en la gran im-

portancia que se da a los métodos de terapia y a las ciencias que supuestamente los sostienen: el psicoanálisis, la psicología, la sociología. Estas dos realidades, aunadas, la subordinación de algunas de las demandas tradicionales de la moral a los requisitos de la realización personal y la esperanza de que ello es susceptible de ser promovido por la terapia, configuran el giro cultural que se ha denominado «el triunfo de lo terapéutico».[15]

Como han señalado los críticos, las formas de vida alentadas por esta perspectiva tienden a una especie de superficialidad. Puesto que a ningún bien no antropocéntrico, de hecho a nada que esté fuera de los bienes subjetivos, le está permitido forjar la autorrealización, el propio lenguaje de la moral y la política tiende a sumirse en un relativamente insustancial discurso subjetivista sobre los «valores».[16] Para encontrar el significado que para nosotros posee «nuestro trabajo, clase social, familia y valores sociales», se nos invita a plantearnos preguntas de este tipo: «¿De qué forma son estimulados o violados nuestros valores, metas y aspiraciones por el sistema de vida actual? ¿Cuántas partes de nuestra personalidad podemos vivenciar y qué partes estamos suprimiendo? ¿Qué *sentimos* respecto al modo de vida en el mundo actual?».[17]

Pero la normal comprensión de la autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que, por consiguiente, pueden aportar la significación que requiere una vida plena. Un subjetivismo total y plenamente consciente tendería hacia la vacuidad: nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización.

Más aún, la primacía de la autorrealización reproduce y refuerza algunas de las consecuencias negativas reproducidas y reforzadas por el instrumentalismo. Las afiliaciones comunitarias, las solidaridades de nacimiento, matrimonio, familia, o de la *polis*, son relegadas a un segundo término. Aquí está el consejo de cómo afrontar la crisis de la edad madura, que ofrece el mismo libro que he citado antes, y que tan influyente fue a mediados de los años setenta.

> No puedes llevar todo contigo cuando partes para el viaje de la edad madura. Vas a ir muy lejos. Lejos de las pretensiones institucionales y de las incluidas en el orden del día de otras personas. Lejos de las valoraciones y acreditaciones externas, cuando lo que tú buscas es la valida-

ción interior. Te alejas de los *roles* y penetras en el yo. Si me fuera posible darles a todos un regalo de despedida para este viaje, les regalaría una tienda de campaña. Una tienda de campaña para la provisionalidad. El regalo de unas raíces portables...

... las delicias del autodescubrimiento están siempre a mano. Aunque los seres amados han entrado y salido de nuestras vidas, siempre queda la capacidad de amar.[18]

Cabe obtener realización expresiva de esta ruta (sujeta a la advertencia sobre el subjetivismo en el párrafo precedente), pero en un mundo de afiliaciones y relaciones cambiantes la pérdida de sustancia, la creciente liviandad de los lazos y la superficialidad de las cosas que utilizamos aumentan muy deprisa. Y las consecuencias públicas son aún más directas. Una sociedad de personas que se autorrealizan, cuyas afiliaciones son cada vez más revocables, no puede sostener la fuerte identificación con la comunidad política que necesita la libertad pública.

Robert Bellah y sus coautores muestran esta erosión de lo político en su *Habits of the Heart (Hábitos del corazón)*. La prioridad de la autorrealización, particularmente en sus variantes terapéuticas, genera la noción de que las únicas asociaciones con las que es posible identificarse son las formadas voluntariamente y favorecedoras de la autorrealización, tales como los «enclaves de estilo de vida» en los que se apiñan personas de situación o intereses similares: por ejemplo, las zonas residenciales que albergan jubilados en el sur de los Estados Unidos, o las relaciones románticas revocables.[19] Más allá de esas asociaciones se halla el ámbito de las relaciones estratégicas, en el cual las consideraciones instrumentales son supremas. Parece que el concepto terapéutico concibe la comunidad en el modelo de asociaciones del tipo de *Padres sin parejas*, un cuerpo que resulta sumamente útil para sus miembros mientras se encuentran en una situación dada, pero hacia el cual no es menester sentir ninguna fidelidad una vez que ha dejado de ser necesario.[20] La ética generada más allá de la autorrealización es precisamente la de la equidad procedimental, que desempeña un importante papel en la perspectiva instrumentalista. Políticamente, este segmento de la contracultura encaja perfectamente en el mundo instrumental y burocrático que se proponía poner en tela de juicio. Lo fortalece.

Es posible que se den también brotes más siniestros y amenazadores en esta cultura. El «triunfo de lo terapéutico» puede también

significar la abdicación de la autonomía, en la que el lapso de los parámetros tradicionales, junto con la fe en la técnica, hace que la gente deje de confiar en sus propios instintos acerca de la felicidad, la realización y de cómo debe criar a sus hijos. Es entonces cuando las «profesiones de apoyo» se hacen con el control de sus vidas,[21] proceso éste que describiera Foucault, aunque quizá no lo explicara adecuadamente. Y la extrema movilidad y la naturaleza provisional de las relaciones pueden conducir a menguar el sentido del tiempo, a la sensación de habitar una angosta banda de tiempo, con un pasado desconocido y un futuro escorzado.[22] Pero ya se ha dicho suficiente a este respecto para bosquejar el argumento contra el expresivismo subjetivista.

El lugar lógico al que volverse ahora sería una lectura antisubjetivista de este conflicto, una lectura que reserva un lugar para los bienes no meramente centrados en el individuo o en la realización humana, una noción igualmente crítica del instrumentalismo y del expresivismo subjetivo. No obstante, la dificultad que se presenta aquí es que las nociones de esta índole suelen ser parciales; poseen su singular forma de estrechez, y sus peculiares puntos ciegos. Así, el libro *Hábitos del corazón*, en el que me he basado mucho, parece ofrecer una visión bastante simple de la situación en que nos hallamos. Bellah y sus colaboradores suelen escribir como si el tema primordial fuese lo que he denominado consecuencias públicas. Perciben la amenaza a la vida pública que antes planteara el individualismo utilitarista y ahora plantea el individualismo expresivo. Exploran formas para la recuperación de un lenguaje de compromiso con un conjunto mayor. Pero, aun cuando nunca llegan a decirlo, escriben como si en realidad no existiera el problema independiente en lo que se refiere a la pérdida de significado en nuestra cultura; como si recuperar el compromiso tocquevilleano pudiera de alguna forma resolver los problemas de significado, de unidad expresiva, de pérdida de sustancia y resonancia en nuestro entorno hecho-por-el-hombre, de un universo desencantado. Eliden un área crucial de la búsqueda y la preocupación modernas.

En una forma muy diferente, también en la obra de Jürgen Habermas existe una elisión paralela. En su *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoría de la acción comunicativa)*,[23] reprende a Adorno por su juicio pesimista respecto a la modernidad. La idea de un conflicto imposible entre la razón instrumental y la realización ex-

presiva viene dada, piensa Habermas, por el defectuoso concepto del agente. Adorno continúa operando en el antiguo modelo «teoría de la conciencia» de la filosofía tradicional, que interpreta la situación humana en términos de la relación del sujeto con el objeto; cuando, de hecho, el agente está constituido por el lenguaje y, por ende, por el intercambio entre agentes, cuya relación escapa así del modelo sujeto/objeto. Los relevantes otros (Habermas toma prestado mucho de George Herbert Mead) no son simplemente externos a mí; ellos contribuyen a constituir mi yoeidad.

Habermas razona que Adorno, al pensar como lo hace en términos de la relación sujeto/objeto, sólo puede interpretar el avance de la razón ilustrada incluyendo en ello un creciente dominio instrumental del objeto por el sujeto. Mas, cuando vemos que los agentes se constituyen por medio del intercambio, entendemos que la razón avanza también en otra dimensión, la de la búsqueda racional del consenso a través del argumento.

El modelo de discurso de Habermas aporta una razón más para ser menos pesimistas, acerca de la democracia y la autogestión, que Adorno, porque podemos ver cómo el avance del control instrumental sobre la naturaleza *no tiene* que significar un crecimiento paralelo del control instrumental sobre la gente. Habermas corrige, por tanto, la estimación adorniana sobre las consecuencias públicas del instrumentalismo. Pero, ¿por qué debería alterar nuestra visión de las consecuencias vivenciales? El hecho de que el yo esté constituido a través del intercambio del lenguaje (y, como he indicado en la primera parte, estoy de acuerdo decididamente en esto con Habermas) no ofrece ninguna garantía contra la pérdida de significado, la fragmentación, la pérdida de sustancia en el entorno humano y en nuestras afiliaciones. Habermas, en gran medida como Bellah y sus colaboradores, elide el problema vivencial bajo el público, como si los dos pudieran resolverse por el precio de uno.

Lo que se pierde de vista aquí no son las demandas de realización expresiva, puesto que Habermas, en efecto, las tiene en cuenta: poseen su propia esfera diferenciada de la racionalidad moderna, junto a la moral-práctica y la cognitiva-instrumental. Lo que no puede encajar en su cuadrícula es más bien aquello a lo que han estado dedicados los dos últimos capítulos, la búsqueda de las fuentes morales *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal.

El concepto de modernidad de Habermas, que en parte se inspira en Weber, está en este aspecto en la misma línea que la visión generalizada. Admite la existencia de una idea premoderna en la que los humanos formaban parte de un orden mayor; no obstante, percibe el desarrollo de la racionalidad moderna evidenciado precisamente en la incoherencia de esta visión. Ha diferenciado varias vertientes de la razón, y la vieja idea de orden cae entre las vertientes. Ahora pueden existir: 1) Un intento científico de conocer el mundo objetivado, es decir, ya no es visto en términos de su significado para nosotros. 2) El intento de la razón práctica de determinar el derecho. 3) Las exploraciones de la integridad y la autenticidad subjetivas expresivas.[24] Pero no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos como lugar de las fuentes morales, lo que Rilke, Pound, Lawrence y Mann hicieron de formas radicalmente diferentes. Esto no es así: 1) Porque no tratan de objetivar ese orden, sino todo lo contrario. 2) Porque Habermas tiene una concepción procedimental de la razón práctica. 3) Porque eso concierne exclusivamente a la expresión subjetiva. Se le escapa por los agujeros de la cuadrícula.

Es fácil ver el porqué. No es la exploración de un orden «objetivo» en el sentido clásico de una realidad públicamente accesible. El orden sólo es accesible a través de la resonancia personal y, por tanto, «subjetiva». Y esto porque, como he sostenido antes, el peligro de una regresión al subjetivismo está siempre presente en esta empresa. Podría muy fácilmente deslizarse en la celebración de nuestras facultades creativas, o las fuentes pueden ser apropiadas, interpretadas como si estuvieran en nosotros y representadas como base para la «liberación». Pero, en el mejor de los casos, en plena integridad, la empresa es un intento de superar el subjetivismo. Sólo que sigue siendo una tarea que no es posible relegar de una vez por todas, como ocurriera con el orden público de otra época.

Esta exploración del orden a través de la resonancia personal no corre mejor suerte en manos de visiones de otro cariz, aun siendo más contundentemente antisubjetivistas que las que termino de examinar. Son visiones, como las de los seguidores de Leo Strauss, críticas del giro moderno en su totalidad, tanto en su forma desvinculada-instrumental como en la romántico-expresiva. Las simpatías de este tipo de postura suelen ser bastante angostas y su lectura de las diferentes facetas de la identidad moderna carente de simpatía. Tien-

den a pasar por alto la visión moral más profunda, las genuinas fuentes morales invocadas en la aspiración a la razón desvinculada o a la realización expresiva, y los motivos menos considerables —el orgullo, la satisfacción personal, la liberación de los parámetros en vigor— ganan relevancia. Con frecuencia se hace una lectura de la modernidad a través de sus brotes menos considerables, más baladíes.[25]

Pero eso desvirtúa. Las formas más frívolas y caprichosas del movimiento por el potencial humano en los Estados Unidos no pueden dar la medida de la aspiración a la realización expresiva, tal como las encontramos, por ejemplo, en Goethe y Arnold. Incluso la más frívola manifestación puede reflejar más que lo que se puede captar de una ojeada. Sobre todo hemos de evitar el error de declarar inválidos aquellos bienes cuyo empeño exclusivo conduce a consecuencias desastrosas o deleznables. La búsqueda de la pura subjetiva realización expresiva podría hacer que la vida fuera rala e insustancial, podría, en última instancia, minarse a sí misma, como he sostenido antes. Pero eso en sí mismo no aporta nada para demostrar que la realización subjetiva no sea buena. Sólo demuestra que necesita formar parte de un «paquete», que se ha de buscar dentro de una vida que también apunta hacia otros bienes. Ésa puede ser la base, desde luego, para un cruel dilema en el que las demandas de realización corran en contra de esos otros bienes; un dilema que, por ejemplo, las miles de parejas divorciadas o al borde del divorcio experimentan en nuestros días. Pero un dilema no invalida los bienes rivales. Por el contrario, los presume.

He estado examinando las varias lecturas que se hacen de la disputa sobre el instrumentalismo, desde los puntos de vista de la razón desvinculada y el expresivismo subjetivo; luego, a través de la mirada de ciertos escritores que sostienen el subjetivismo por el hecho de subsumir el problema vivencial bajo el moral y político; finalmente, a través de la óptica del giro moderno en su conjunto, con su rechazo del público orden cósmico de significados. Mi tesis es que todos ellos son demasiado estrechos. Todos son demasiado desdeñosos e impetuosos para negar ciertos bienes cuya validez abra, me gustaría afirmar, si se hace un cuidadoso estudio de la identidad moderna tal como se ha desarrollado. Además, son bienes según los cuales vivimos los modernos, incluso quienes creen negarlos: los racionalistas desvinculados siguen luchando por abrirse camino a través de sus dilemas personales con la ayuda de nociones como la realización; y los

antimodernos invocan los derechos, la igualdad y la libertad autorresponsable, junto a la realización, en su vida moral y política.

Pero lo que aflora a través de esta rápida inspección es que, aun cuando sean angostos en diferentes modos y descarten diferentes bienes, hay un objeto que parece especialmente desafortunado para todos ellos, y es lo que he denominado exploración del orden a través de la resonancia personal. Se les escurre a través de los agujeros de la cuadrícula. La exclusión llega a ser incluso más amplia que lo que he indicado. No he mencionado a Weber, principalmente porque tengo muchas menos críticas que hacer de su teoría. En mi opinión es uno de los pensadores más profundos y penetrantes, y no lo es menos porque tenga un vivo sentido del conflicto entre los bienes. Pero incluso Weber, bajo la influencia de la interpretación subjetivista de Nietzsche, no tiene un sitio para esta exploración.

Ésa es una laguna importante. No es sólo el arte epifánico de los dos últimos siglos lo que deja de recibir la atención que merece, por ese abandono. Estamos en una edad en que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesible. La única manera en que cabe explorar el orden en que nos hallamos con objeto de definir las fuentes morales es a través de esa resonancia personal. Esto es verdad no sólo del arte epifánico, también lo es de otras tareas como la filosofía o la crítica que intentan la misma búsqueda. Este trabajo, aun cuando obviamente carece de calidad epifánica, cae en la misma categoría. A lo largo de él he buscado el lenguaje para aclarar los temas, y lo he encontrado en imágenes de profunda resonancia personal como «epifanía», «fuentes morales», «desvinculación», «facultamiento», y otras. Son imágenes que me han capacitado para ver más nítidamente que antes. Podrían, creo, ser las ideas que animaran una obra epifánica, mas ello requeriría otra clase de capacidad. La gran obra epifánica puede en verdad ponernos en contacto con las fuentes de las que deriva. Puede *realizar* el contacto. El filósofo y el crítico tratan de lograrlo y dan forma a imágenes a través de las cuales ellos u otros *podrían* algún día lograrlo. El artista es como el conductor del coche de carreras, y nosotros como los mecánicos en el hoyo; salvo que en este caso los mecánicos suelen tener cuatro pulgares y sólo un nebuloso entendimiento de la instalación, mucho menor que el de los conductores. Lo que intento decir con esta analogía es que nos engañaríamos si pensáramos que el lenguaje filosófico o crítico para esas materias es de alguna forma más acerado y

más libre que el del índice personal que poseen los poetas y novelistas. El tema no permite un lenguaje que escape de la resonancia personal.

O exploramos esta área con ese lenguaje, o no la exploramos en absoluto. Por eso, descartar esa clase de exploración acarrea importantes consecuencias morales. Los defensores de la razón desvinculada o de la realización subjetiva abrazan alegremente esas consecuencias. Ahí no hay fuentes morales que explorar. Los críticos «de raíz y rama» de la modernidad añoran los antiguos órdenes públicos, y asimilan personalmente visiones catalogadas en un simple subjetivismo. Severos moralistas también quieren contener esta lóbrega área de lo personal, y también tienden a poner en el mismo bloque todas sus manifestaciones, sean éstas subjetivistas o exploratorias. Sostienen que la moral es diferente de todo esto, independiente de ello e imperativamente aglutinante. (Parece que) una manera de afianzar esa clase de tesis consiste en adoptar una concepción procedimental de la moral. Habermas y Hare, por ejemplo, tienen teorías de esta clase. Una contención similar puede darse en cierta perspectiva teológica. Nuestros mandatos derivan de Dios y nosotros podemos desviar y subordinar el área de sensibilidad personal.

Pero un estudio de la identidad moderna debería dejarnos descontentos con todas esas posiciones. No es que los parámetros morales básicos de la modernidad concernientes a los derechos, la justicia, la benevolencia dependan de esta exploración; más bien dependen de los bienes a los que no tenemos acceso a través de la sensibilidad personal. Pero existen otras importantes cuestiones de la vida que sólo cabe resolver a través de esta clase de intuición; por ejemplo, por qué es importante y qué significa tener un entorno humano de más profunda resonancia y, aún más, mantener afiliaciones con cierta hondura en tiempo y compromiso. Son interrogantes que sólo podemos esclarecer explorando la situación existencial humana, el modo en que estamos situados en la naturaleza y entre los demás, como lugar de las fuentes morales. Cuando las tradiciones públicas de la familia, la ecología, incluso la *polis* son minadas o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida.

Y esta exploración no es sólo importante por su relevancia vivencial. Contribuiría enormemente a evitar el desastre ecológico que

pudiéramos recuperar un sentido de la demanda que nos plantea nuestro entorno natural y la inmensidad de la naturaleza. El sesgo subjetivista que tanto el instrumentalismo como las ideologías de realización personal hacen casi inevitable, hace también casi imposible plantear el caso. Albert Borgman observa[26] hasta qué extremo el argumento de la restricción y la responsabilidad ecológicas va encubierto en un lenguaje antropocéntrico. Se demuestra que la restricción es necesaria para el bienestar humano. Eso es verdad y es importante, pero no abarca todo lo que está en juego. No capta toda la extensión de nuestras intuiciones. Nuestro medio ideológico constituye un campo de fuerza en el cual hasta las doctrinas de muy diferente intención se inclinan a la conformidad.

Leer a Rilke, por ejemplo, es captar una articulación de nuestras intuiciones más intensas y extensas, del modo en que el mundo no es simplemente un conjunto de objetos para nuestro uso, sino que nos plantea una pretensión mayor. Rilke expresa esa pretensión en imágenes de «alabanza» y «hacer interior» que parecen una demanda de atención, de cuidadoso escrutinio, de respeto hacia lo que ahí se anida. Y esa demanda, si bien conectada con lo que somos como seres de lenguaje, no es simplemente de autorrealización. Emana del mundo. Es difícil ser claro en este ámbito precisamente porque estamos profundamente sumidos en un lenguaje de resonancia personal. Mas algo sumamente importante para nosotros está siendo articulado a través de esa parcialidad, aunque sea a tientas y fragmentariamente. Declarar esta clase de pensamiento sin objeto es hacernos a nosotros mismos una tremenda herida.

25.4

He analizado el conflicto sobre el instrumentalismo con cierta extensión porque éste ha sido destacado en el primer plano del estudio acerca de la modernidad durante un par de siglos. Mi intención era aclarar la identidad moderna presentando una lectura del conflicto en la que se aporta el contexto, y espero que se haya ganado algo con ello. Lo que aflora es una perspectiva crítica de la mayoría de las interpretaciones predominantes, por ser demasiado angostas, porque no reconocen plenamente la multiplicidad de los bienes y, por tanto, los conflictos y dilemas que éstos plantean.

Lo que aflora también de esta argumentación y de la de los capítulos precedentes es el modo en que varias formas de ceguera selectiva se han ido incrustando y agravando por consideraciones filosóficas. Como vimos en Descartes y Locke, el desarrollo de la facultad de la razón desvinculada y autorresponsable ha tendido a dar crédito a una visión del sujeto como un yo no situado, incluso puntual. Desde una cierta perspectiva, eso es fácilmente comprensible; en ello se incluye la lectura de la postura de desvinculación por la que objetivamos las facetas de nuestro ser, en la ontología del sujeto, como si fuéramos por naturaleza agentes separables de todo lo que nos es meramente dado: un alma desencarnada (Descartes), o una capacidad puntual para autorrehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant). La postura va, por tanto, revestida del más fuerte aval ontológico, por así decirlo.

Pero el paso, aun cuando sea comprensible, es erróneo. No he tenido espacio para centrarme en esto aquí, pero una gran parte de la filosofía más penetrante del siglo XX ha estado encaminada a refutar esa imagen del sujeto desvinculado.[27] Lo que es importante destacar es que esto no es sólo una visión equivocada del hacer humano, sino que no es en absoluto necesaria como soporte de la razón y la libertad autorresponsables. Esos ideales pueden tener, y de hecho tienen, validez (por muy limitados que estén por otros); aún podemos reconocer el desarrollo de esa capacidad (dentro de las lindes apropiadas) como un importante logro de la modernidad, aun cuando proyecta una antropología incorrecta.

Sin embargo, éste es uno de esos hechos acerca de la actual distribución de la responsabilidad del argumento, sobre la que he hablado en el capítulo 9: la argumentación contra la subjetividad desvinculada ha de contemplarse siempre de nuevo; y similarmente para la comprensión de que esta argumentación no invalida (aunque puede limitar su alcance) la razón y la libertad autorresponsables. En el modo en que suele darse el debate, es bastante fácil que éste se polarice en dos campos. En una orilla están quienes sostienen los ideales de la razón y la libertad autorresponsables, quienes piensan que, por consiguiente, han de asumir la antropología desvinculada. Muy a menudo lo consiguen mediante su adhesión a una epistemología empírica cuya omnicompetencia presupone algo así como la visión lockeana del sujeto.[28] En la otra orilla están quienes protestan contra esa perspectiva un tanto desecada y que, por tanto, piensan que han de rechazar por completo esos ideales de la razón y la libertad.

En una manera similar —comprensible, si bien no válida— la Ilustración radical acreditó una filosofía que negaba la fuerte valoración; y, a su propio modo, el desarrollo de la facultad de la imaginación creativa se ha inclinado a prestar color a las filosofías de la autoexpresión subjetiva. Éstas, a su vez, han dado también pie a debates polarizados en los que se pierden de vista intuiciones importantes.

Todo esto apunta a la crucial importancia de las vertientes de la filosofía a las que he aludido antes, que han tratado de elevarnos sobre las preconcepciones en que nos deslizamos fácilmente y desarrollar antropologías de libertad situada.

Las otras dos zonas de tensión que he mencionado en un principio no están tan ampliamente reconocidas como la que he estado estudiando. Sus contornos se evidencian sólo a través de la imagen de la identidad moderna que vengo esbozando.

La que he enumerado primero contiene el tema de las fuentes. No parece que ahí haya un conflicto importante. Resulta sorprendente el acuerdo general, a través de grandes diferencias de creencia teológica y metafísica, en las demandas de la justicia y la benevolencia, y en su importancia. Existen diferencias, entre las cuales se incluye una estridentemente debatida, la del aborto. Pero la propia rareza de esos casos, que contribuye a su relevancia, es testimonio elocuente para el acuerdo general. Para ver cuánto abarca nuestro consenso sólo es necesario comparar cualquier vertiente de nuestra cultura con las creencias básicas que antes se sostuvieron fuera de ella: cabe pensar, por ejemplo, en la tortura judicial, en la mutilación por crímenes o robo, o incluso en un racismo abiertamente declarado (contra el oculto y no reconocido).

Así pues, ¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno de las normas? No es el desacuerdo lo que plantea el problema, sino que la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia.

En nuestros debates públicos los parámetros de severidad sin precedentes se ponen por delante respecto a esas normas y no son puestos en entredicho abiertamente. Se supone que hemos de preocuparnos por la vida y el bienestar de todos los habitantes de la Tierra; somos llamados a fomentar la justicia social entre los pueblos; suscribimos las declaraciones universales de derechos. Por supuesto,

esos parámetros se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados. Y de vez en cuando ponen a la gente en movimiento, como en las grandes campañas inspiradas por la televisión para ayudar a paliar las hambrunas, o en movimientos como el de Band-Aid.

En la medida en que esos parámetros se toman en serio (y eso varía de persona a persona), ¿cómo se vivencian?, ¿se perciben sencillamente como exigencias perentorias, como parámetros que nos hacen sentir inadecuados, malos o culpables por no ser capaces de estar a su altura? Qué duda cabe de que mucha gente, probablemente casi todos nosotros, alguna vez los hemos vivenciado de esta forma. O quizá podemos lograr un «sobresaliente» cuando alguna vez hayamos estado a su altura, por el sentido de nuestro propio valer o, más probablemente, por el momentáneo alivio de la sensación, marginal, pero opresiva, que solemos tener cuando fracasamos en el intento de estar a su altura. No obstante, ser movido por una fuerte sensación de que los seres humanos son eminentemente *dignos* de ser ayudados o tratados con justicia, un sentido de su dignidad y valor, es una cosa muy diferente. Aquí entramos en contacto con las fuentes morales que originalmente apuntalan esos parámetros.

Esas fuentes, como hemos visto, son plurales. Pero tienen en común que ofrecen apuntalamientos positivos de esta clase. La noción original cristiana del *agapē* es la del amor que Dios tiene a los humanos y que se conecta con su bondad como criaturas (aunque no tenemos que decidir si son amadas por ser buenas o son buenas por ser amadas). Los seres humanos participan de ese amor a través de la gracia. Es una afirmación divina de la criatura, captada en la reiterada frase del primer capítulo del Génesis en cada etapa de la creación: «y vio Dios que era bueno». El *agapē* es inseparable de ese «ver bueno».

Todas las sucesivas nociones diferentes, más o menos secularizadas, incorporan algo similar. Así, el naturalismo ilustrado, como he sostenido antes, está en parte motivado por el sentido de que al rechazar la religión se hace por primera vez justicia a la inocencia del estado natural, que contrapone la calumnia implícita en los códigos ascéticos.

Esos parámetros necesitan fuentes poderosas. Y ello porque hay algo moralmente corruptor, incluso peligroso, en sostener la demanda simplemente en el sentimiento de obligación no descargada, en la

culpa o en su reverso, la autosatisfacción. La hipocresía no es la única consecuencia negativa. La moral como benevolencia genera la autocondena de quienes no están a la altura requerida, y una depreciación de los impulsos de autorrealización, vistos como tantos obstáculos erigidos por el egoísmo que nos impiden alcanzar la altura del parámetro. Nietzsche explora esto con suficiente brío y resulta ocioso realzarlo. Y, desde luego, el reto de Nietzsche se basa en una profunda intuición. Si la moral sólo puede ser impulsada negativamente, allí donde no puede existir la beneficencia impulsada por la afirmación del destinatario como ser de valor, entonces la compasión es destructiva para el dador y ventajosa para el destinatario, y la ética de la benevolencia puede en verdad ser indefendible. El reto de Nietzsche se coloca en el nivel más profundo porque precisamente busca qué es lo que puede liberar tal afirmación de ser. Su inquietante conclusión dice que es precisamente la ética de la benevolencia lo que se interpone en el camino. Sólo si existe algo como el *agapē*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado.

Hay otras consecuencias de la benevolencia en demanda no exploradas por Nietzsche. La atormentadora sensación de carecer de méritos también puede conducir a la proyección del mal externo: lo malo, el fracaso, se identifica ahora con otra gente u otro grupo. Mi conciencia está limpia, porque me opongo a ellos, pero ¿qué puedo hacer? Ellos se interponen en el camino hacia la benevolencia universal; deben ser liquidados. Esto toma un cariz particularmente virulento en los extremos del espectro político, de un modo que Dostoievski ha explorado con una hondura sin parangón.

En nuestro tiempo como en el suyo, muchos jóvenes son llevados al extremismo político, algunas veces en condiciones verdaderamente terribles, pero también por la necesidad de dar significado a sus vidas. Y puesto que el sinsentido va frecuentemente acompañado por el sentido de culpa, en ocasiones responden a una ideología de polarización en la cual se recupera el sentido de dirección al mismo tiempo que el sentido de pureza, al aliarse en implacable oposición a las fuerzas de las tinieblas. Cuanto más implacable, incluso violenta, sea la oposición, más se representará la polaridad como absoluta, y más grande será el sentido de separación del mal y, de ahí, la pureza. *Los demonios* de Dostoievski es uno de los grandes documentos de los tiempos modernos porque en él se plantea escueta-

mente el modo en que una ideología de libertad y amor universales puede enmascarar un odio ardiente dirigido hacia afuera, a un mundo no regenerado y que genera destrucción y despotismo.

La pregunta que surge de todo esto es si en realidad no vivimos sobrepasando nuestros medios morales en constante fidelidad a los parámetros de justicia y benevolencia. ¿Poseemos medios para procurar el bien que sigan siendo creíbles y lo suficientemente potentes para sostener esos parámetros? Si no fuera así, sería más honrado y más prudente moderarlos. Y, en relación con esto, se plantea de nuevo la cuestión abordada brevemente en el capítulo 19. ¿Es el procurar-el-bien naturalista, que ocasiona el rechazo de la calumnia de la religión contra la naturaleza, fundamentalmente parasitario? Podría serlo en dos sentidos: no sólo deriva su afirmación mediante el rechazo de una supuesta negación, sino que el modelo original para su benevolencia universal es el *agapē*. ¿Podría éste sobrevivir a la desaparición de la religión que se empeña en abolir? Si no hay «calumnia», ¿puede continuar la afirmación?

Cabría formular la pregunta de otra manera, siguiendo la argumentación en la sección 23.6: quizá la afirmación original de la Ilustración fuera en efecto confiada, basada en una visión sumamente idealizada, inmediatamente posprovidencial, de la naturaleza. Pero, ¿acaso se puede sostener esta afirmación frente a nuestra comprensión posschopenhaueriana de las más lóbregas honduras de la motivación humana? ¿Existe, de algún modo, en algún lugar, un poder transfigurador para verlas como buenas sin pagar el precio de Nietzsche?

¿O debe la benevolencia en última instancia ser concebida como un deber para con nosotros mismos, algo requerido por nuestra dignidad de seres racionales modernos y emancipados, independientemente del mérito (o el demérito) de los destinatarios? Y si fuera así, ¿cuánto tendríamos que aproximarnos al mundo que retrata Dostoievski, en el que las acciones supuestamente benefactoras son en realidad expresiones de desprecio, incluso de odio?

Quizás haya otra pregunta que cabría plantear aquí. ¿Depende la afirmación naturalista de una visión de la naturaleza humana en la plenitud de su salud y fortaleza? ¿Nos mueve hasta el punto de ayudar a lo irremediablemente roto, como lo mentalmente discapacitado, quienes mueren sin dignidad, los fetos con defectos genéticos? Quizá cabría juzgar que esto no nos mueve, y que ello representa un

punto en favor del naturalismo; quizá debería despreciarse el empeño en cosas no prometedoras. Mas la vida de la Madre Teresa o la de Jean Vanier parecen apuntar a un patrón diferente, que emerge de la espiritualidad cristiana.

Obviamente, no soy neutral al plantear esas preguntas. Aun cuando me abstengo de contestarlas (en parte por delicadeza, pero sobre todo por falta de argumentos), el lector ya sospecha que mi corazonada se inclina hacia lo afirmativo, que pienso que el humanismo naturalista es defectuoso en esos aspectos, o quizá, mejor dicho, que por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor. Dostoievski ha enmarcado esa perspectiva mejor que lo que yo jamás podría hacerlo.

Mas reconozco que cabría plantear punzantes preguntas también en la otra dirección, es decir, a las nociones teístas. Mi meta no ha sido marcar puntos, sino identificar el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia y la justicia. Ese abanico total es cerrado por el predominio de la metaética procedimentalista que nos hace percibir dichos compromisos a través del prisma de la obligación moral, que presenta así su cara negativa aún más dominante y obstaculizadora[29] y que empuja las fuentes morales más allá de nuestra óptica. Pero la imagen que he trazado de la identidad moderna pone de nuevo dicho abanico en primer plano.

25.5

Ahora quiero examinar sucintamente una tercera zona. Lo que aflora de la argumentación sobre la crítica del instrumentalismo es la necesidad de reconocer una pluralidad de bienes y, de ahí, con frecuencia de conflictos, que otras nociones tienden a enmascarar por el hecho de negar legitimidad a uno de los bienes en conflicto. Los instrumentalistas pueden ignorar el coste en realización expresiva que representa cortar los lazos con la naturaleza, puesto que no los reconocen. Los críticos de la modernidad suelen descartar dichos bienes, porque los rechazan como una ilusión subjetivista. Los defensores de la realización subjetiva no permiten que nada se alce contra la «liberación».

Y la argumentación que termino de hacer sobre las fuentes de benevolencia también nos ha conducido a un conflicto crucial, brillantemente explorado, si bien en diferentes modos, por Nietzsche y Dostoievski: las demandas de la benevolencia pueden exigir un alto coste en el amor a sí mismo y en la autorrealización, que al final podría requerir su pago en autodestrucción, o incluso en violencia.

Y, de hecho, hace varios siglos que existe una cierta conciencia de ello en nuestra cultura. La revuelta naturalista contra las exigencias ascéticas de la religión, y el previo rechazo silencioso del cristianismo por discretos individuos en nombre del paganismo, reflejan, al menos en parte, el reconocimiento de que se ha exigido un coste terriblemente alto.

En nuestro tiempo el conflicto ha sido articulado con más profundidad por escritores que se han inspirado en Nietzsche. Uno de los temas más importantes que se pueden encontrar en la obra del fallecido Michel Foucault es el de la comprensión del modo en que los ideales perfectamente éticos y espirituales a menudo se entretejen con exclusiones y relaciones de dominio. William Connolly ha formulado este aspecto del pensamiento de Foucault muy adecuadamente.[30] Y la crítica feminista contemporánea ha contribuido también enormemente a esta comprensión, mostrando cómo ciertas concepciones de la vida del espíritu excluyen a las mujeres, les otorgan un lugar menos relevante o suponen su subordinación.[31] La sensación de que en esto, y en otras formas, los hiperbienes aún pueden sofocarnos u oprimirnos ha sido uno de los motivos para la revuelta naturalista contra la religión y la moral tradicionales, como he sostenido en la primera parte (secciones 3.2 y 3.3).

De todos esos ejemplos, en mi opinión, se desprende una verdad general: las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad. Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas. Desde el mismísimo primer momento del relato humano, la religión, el eslabón que nos une con lo supremo, se ha asociado recurrentemente con el sacrificio, incluso la mutilación, como si en realidad algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses.

Éste es un viejo tema, bien explorado por los escritores de la Ilustración, y particularmente por los que adoptaron la perspectiva que

antes he denominado «neolucreciana» (sección 19.3). Pero el triste relato no termina con la religión. La hambruna de Kharkov, y los campos de exterminio, fueron perpetrados por ateos en un intento de realizar los más elevados ideales de la perfección humana.

Pues bien, cabría decir, el peligro atiende a la religión, o bien a las ideologías milenaristas que de alguna forma se asemejan a la religión al colocar la pasión moral por delante de la evidencia contundente. Necesitamos un humanismo sobrio, de mentalidad científica y laico.

Mas, pese a la riqueza, aún no plenamente explorada, de la posición neolucreciana, esto sigue pareciéndome aún demasiado simple. Y la razón se halla en la diferencia crucial entre la perspectiva que he estado explorando aquí y las varias críticas naturalistas y nietzscheanas a la autoinmolación. Todas ellas, característicamente, asumen las consecuencias autodestrutoras de la aspiración espiritual, como refutación de esa misma aspiración. Vuelven a cometer lo que considero el error capital de creer que un bien necesariamente *no es válido* si conduce al sufrimiento o la destrucción.

Así, la Ilustración pensó que refutaría el cristianismo poniendo de relieve el coste del ascetismo; Nietzsche suele dar una imagen de la «moral» que muestra que ésta es solamente envidia, o un artefacto de la debilidad, o el resentimiento, y que la priva, por tanto, de toda pretensión a nuestra fidelidad a ella.[32] Parece que Foucault en sus escritos pretende (creo) una neutralidad imposible, que no reconociera pretensiones a las que atenerse.

Pero he sostenido que ese modo de razonamiento es profundamente erróneo. No sólo es posible que algunos ideales potencialmente destructivos estén encaminados a bienes genuinos; algunos de ellos indudablemente lo están. La ética de Platón y de los estoicos no puede ser obviada como una mera ilusión. E incluso los no creyentes, si no la bloquean, sentirán la poderosa llamada del evangelio, que interpretarán de forma laica; de la misma manera que los cristianos, a no ser que estén encerrados en una autosuficiencia de miras estrechas, reconocerán la horrorosa destrucción que se ha forjado en la historia en nombre de la fe.

Ésa es la razón por la cual adoptar una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de *obviar* el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su

«mutilación». Implica sofocar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar.

Eso no quiere decir, sin embargo, que aun teniendo que pagar un precio, no sea lo más seguro. La prudencia nos amonesta constantemente a reducir las esperanzas y circunscribir la visión. No obstante, nos engañaríamos si pretendiésemos que con ello no se niega nada de nuestra humanidad.

¿Es ésta la última palabra? ¿Es necesario negar algo? ¿Es preciso elegir entre varias clases de lobotomía espiritual y heridas autoinfligidas? Quizá. Ciertamente la mayoría de las posturas que prometen obviar esas opciones se basan en una ceguera selectiva. Quizás ésta sea la tesis principal que se ha elaborado en este libro.

Pero yo no la he asumido con espíritu derrotado. La clase de estudio en que me he embarcado aquí podría ser un trabajo, cabe decir, de liberación. La intuición que lo ha inspirado, a la que he recurrido, es simplemente que en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu. Lo hacemos en parte guiados por la prudencia a la que acabo de aludir, particularmente después de las experiencias de destrucción milenarista que hemos vivido en este siglo; en parte por la inclinación del naturalismo moderno, uno de los credos actualmente dominantes, en parte dada la estrechez partisana que nos rodea. Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, *nosotros* nos estamos asfixiando.

La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu.

Para algunos lectores quizás haya resultado ampuloso (aun cuando éstos posiblemente hayan dejado de leerlo hace ya mucho). Y quizá yo simplemente esté reaccionando con desmesura ante la estrechez de la academia que tan menguado efecto tiene en el mundo exterior, aunque no creo que sea eso. Otros me acusarán, con justicia aparentemente mayor, de incoherencia, o incluso de irresponsabilidad. Si los más altos ideales son potencialmente los más destructivos, entonces quizá la senda más prudente sea la más segura, y no deberíamos regocijarnos incondicionalmente con la recuperación

indiscriminada de los bienes impulsores. Quizás un poco de asfixia juiciosa forme parte de la sabiduría.

La estrategia prudente tiene sentido si se parte del supuesto de que el dilema es inevitable, de que las más altas aspiraciones espirituales han de conducir a la mutilación o a la destrucción. Mas, si se me permite hacer una última y no corroborada aserción, deseo decir que no acepto que esto sea nuestra suerte inevitable. El dilema de la mutilación es, en cierto sentido, nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro.

¿Cómo demostrarlo? No puedo hacerlo aquí (o, para ser sincero, en ningún otro lugar por el momento). Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.

Mas explicar esto apropiadamente requeriría otro libro. Mi objetivo en esta conclusión ha sido solamente mostrar cómo la imagen que tengo de la identidad moderna puede configurar nuestra visión de la situación existencial moral de nuestro tiempo.

NOTAS

1. Marcos referenciales ineludibles

1. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970.

2. Véase mi «What Is Human Agency?», en Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Una buena manera de comprobar si una valoración es «fuerte» (en el sentido que doy a este término) es observar si puede servir de base para actitudes de admiración y desprecio.

3. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

4. Véase la argumentación en la sección 3.2 y también mi «Explanation and Practical Reason», en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995 (trad. cast. en Barcelona, Paidós, 1997).

5. Como buen ejemplo de esto, véase E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

6. Véase Leszek Kołakowski, *Religion*, Londres, Fontana, 1982.

7. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

8. Véase Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, París, Gallimard, 1954, pág. 438, sobre el ineludible sentimiento de preocupación por nuestra apariencia en el espacio público.

9. Véase A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, págs. 9-10.

10. Véase *La gaya ciencia*, párr. 125.

11. Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, págs. 203-204.

12. Véase la perspicaz argumentación sobre esta crisis de Lutero, crisis que los modernos calificaríamos como crisis de «identidad», en Erik Erikson, *Young Man Luther*, Nueva York, Norton, 1958.

13. Paul Tillich en *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, describe la diferencia entre la edad de la Reforma y la nuestra en términos más o menos similares a éstos.

14. Véase Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, págs. 80-81; y también Janet Malcolm, *Psycho-analysis: The Impossible Profession*, Nueva York, Knopf, 1981.

1. Véase Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International UniversityPress, 1977, págs. 153-154.

2. Erik Erikson, *Young Man Luther*, Nueva York, Norton, 1958.

3. C. G. Gallup, Jr., «Chimpanzees: Self Recognition», *Science*, 6 de junio de 1983, págs. 86-87.

4. Véanse los artículos de Susan Hales y A. Pratkanis y A. Greenland en el número especial sobre el «redescubrimiento del yo» del *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15 (1985).

5. Véase mi «Understanding and Human Science», *Review of Metaphysics* 34 (1980), 25-38. Bernard Williams ofrece también una relación de este requisito, *inter alia*, en su *Descartes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978. El término «absoluto» se toma aquí prestado de esa argumentación. Otra descripción del requisito, para la «objetividad», se encuentra en Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

6. Esto lo he formulado en *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, capítulos 1, 2, 4; y en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 1. La cuestión en la discusión contemporánea generalmente debe mucho a Heidegger y su tesis de que comprender es el modo de ser; véase *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1927, div. I, cap. 5, sec. A. Véase el comentario de Bert Dreyfus en *Being in the World*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, y la noción de *que Dasein* es «interpretación de arriba abajo». Véase también la obra de H. G. Gadamer, especialmente *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1975.

7. Ernst Tugendhat, en su *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, afirma algo paralelo, pero en este caso refiriéndose a la filosofía de Dieter Henrich derivada de Fichte, en la que expone nuestra relación con nosotros mismos como caso límite de una relación objeto-sujeto en la que ambos son idénticos. La afirmación de Tugendhat es que el yo que conocemos por el autoconocimiento no puede construirse como objeto. Ser un yo es una cuestión de cuánto nos importan las cosas. Tugendhat también se inspira en Heidegger en su muy interesante y penetrante argumentación.

8. Esto, naturalmente, es el punto de partida para las formulaciones «postestructuralistas» del final de la subjetividad y la imposibilidad de una autoconciencia lúcida. Pero esos argumentos interpretan mal fundamentalmente la naturaleza del lenguaje. Véase la nota 12, más adelante, sobre Humboldt.

9. Véase mi «Theories of Meaning», en Taylor, *Human Agency and Language*.

10. Véase Jerome Bruner, *Child's Talk*, Nueva York, Norton, 1983. Bruner muestra la inmensa importancia de los «formatos» a-modo-de-juegos, los modos de interacción comunicativa entre el niño y su madre o padre, que dan niño el contexto y sistema de apoyo en el que aprenderá a hablar. Y éstos a su vez van precedidos de —y construidos sobre— el establecimiento, disfrute y celebración de un sostenido contacto visual. Esta comunión original y prelingüística ofrece el contexto indispensable para el desarrollo de los espacios comunes alrededor de los objetos de referencia, frecuentemente a través de la utilización de gestos y entonaciones estandarizados: por ejemplo, «mira qué muñeca más bonita»; ibíd., págs. 70-71.

11. *Philosophical Investigation*, I, párr. 242.

12. Suele otorgarse el mérito de esta afirmación sobre la génesis social del yo a George Herbert Mead. Véase su *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Pero Mead está todavía demasiado cerca de la posición conductista y no parece tener en cuenta el papel constituyente que el lenguaje tiene en la definición del yo y las relaciones. Wilhelm von Humboldt es el teórico más perspicaz en esta tradición. Comprende bien la manera en que se hace y rehace el lenguaje en la conversación, pero también percibe cómo la propia naturaleza de la conversación requiere el reconocimiento de los hablantes individuales y de sus diferentes perspectivas. No se puede pensar que la situación del habla se construye fuera de monólogos relacionados causalmente; pero tampoco se puede pensar que consiste en el desarrollo de un hipersujeto o en el despliegue de una estructura. El espacio común está construido por los hablantes que aúnan sus perspectivas y deben permanecer hasta el final, al menos tácitamente, conscientes de ellas. Palabras «turnables» como «yo», «tú», «aquí», «allá» desempeñan un papel crucial para inaugurar y mantener el espacio común. Es interesante comprobar que los niños aprenden fácil y rápidamente esas palabras. Véase Jerome Bruner, «The Transactional Self», en su *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pág. 60. Una interesante argumentación sobre esas expresiones se encuentra en Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982. La comprensión humboldtiana de la situación del lenguaje y el habla muestra lo que se confunde en las espectaculares aseveraciones de los «postestructuralistas» acerca de la pérdida o la irrealidad de la subjetividad.

13. La íntima conexión entre identidad e interlocución surge en el lugar de los *nombres* en la vida humana. Mi nombre es lo que «me llaman». Un ser humano *tiene que* tener un nombre porque él o ella ha de ser *llamado*, es decir, dirigido. Que nos llamen a una conversación es la precondición para desarrollar la identidad humana y, por tanto, mi nombre (suelen) dármelo mis primeros interlocutores. Los escenarios de pesadilla de la ciencia ficción en los que, por ejemplo, los prisioneros en campos de concentración han dejado de tener un nombre y sólo tienen un número, reciben su fuerza

de este hecho. Los números etiquetan a las personas para una referencia fácil, pero lo que utilizamos para dirigirnos a una persona es su nombre. Los seres que son sólo referidos y no dirigidos son *ipso facto* clasificados como no humanos, sin identidad. No sorprende que en muchas culturas se piense que el nombre, en cierto modo, capta, incluso constituye, la esencia o las potencialidades de la persona. Así, en algunas sociedades el nombre real de una persona se guarda en secreto, ajeno a los forasteros. Y en ciertas tradiciones religiosas, la nuestra es un excelente ejemplo de ello, el nombre de Dios posee una importancia especial. La revelación que hizo Dios de su nombre a Moisés fue al mismo tiempo un acontecimiento crucial y enigmático; y ese nombre no pudo ser utilizado después para referirse directamente a Dios, sino que fue escrito en el tetragrámaton y pronunciado como «Adonai» o «Señor». Alabar a Dios era también alabar su Nombre.

14. Quizá se podría entender la importancia de la amistad en el epicureísmo en parte en relación con la importancia sustancial que para ese círculo íntimo tenía el esforzarse por liberarse a sí mismos de lo que pensaban que eran los errores de muchos.

15. Nuestra «conversación» con los ausentes y los muertos está, naturalmente, mediada por las obras de la cultura oral y escrita, por las palabras, las escrituras sagradas, las obras de pensamiento, la poesía y, en general, las obras de arte. Éstas se conciben originalmente figurando en una conversación. Están destinadas a ser tomadas, escuchadas o leídas repetidamente. El hermetismo presente en gran parte del arte moderno obliga a pensar lo contrario. Pero una reflexión sobre la forma artística podría vencer esta impresión. Todas nuestras formas artísticas centrales surgen de anteriores modelos de ritos o celebraciones sociales, sean las danzas tribales, las liturgias, el teatro griego original o la pintura sacra. Creo que si reflexionamos y estudiamos más profundamente, nos daríamos cuenta de que, incluso hoy en día, lo que clasificamos como forma artística —es decir, aquello que nos permite reconocer alguna colección de palabras como un poema o algún patrón de colores como una pintura, y cosas similares— va íntimamente ligado (en principio) con la propiedad de esconder o revelar algo a alguien. De esta manera retienen su conexión con el contexto original de la mayor parte del arte «primitivo», un contexto de promulgación social. Una cosa que es esencialmente la obra de arte, diría yo, es un segmento de comunicación potencial «congelada». Me gustaría ser capaz de decir algo más sobre esto y en este momento que hiciera que esta opinión fuera más convincente.

16. Véase mi «Language and Human Nature», en Taylor, *Human Agency and Language*.

17. Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, págs. 56-62.

18. Sudhir Kakar, *The Inner World*, Delhi, Oxford University Press, 1978, pág. 86.

19. Ibíd., págs. 86-87.

20. También somos etnocéntricos, o al menos demasiado estrechos en la comprensión y simpatía que mostramos, si tomamos como un axioma que el yo es lo que deberíamos desear tener o ser. Existen perspectivas espirituales influyentes que desearían que escapáramos del yo o lo trascendiéramos. La más conocida es el budismo. Pero también existen ciertas vertientes de la cultura occidental moderna para las cuales, en cualquier caso, las exigencias de la identidad occidental del agente independiente y desvinculado han sido siempre ficticias, o intolerantemente limitadoras u opresoras. Existe una literatura para escapar del yo a la que ha contribuido Nietzsche y también, de otra manera, Musil, Bataille y también Foucault; y de otra forma, figuras como Derrida. Éstos, aunque teniendo en cuenta las diferencias, se podrían aliar temporalmente a los intentos de reconectar el yo a una realidad mayor, de vencer la tendencia que acusa la cultura moderna hacia el subjetivismo, como comprobamos en Heidegger y, de una manera muy diferente, digamos que también en Alasdair MacIntyre o en Robert Bellah. Trascender el yo en términos del modelo que intento elaborar aquí es escapar de la identificación con una particular voz en la conversación, que ya no es la que se ubica en una cierta perspectiva en el espacio moral. Indudablemente poseemos la capacidad imaginativa para dar un paso adelante respecto al lugar que ocupamos y comprendernos como partícipes del todo. Si no lo hacemos, no seremos capaces de construir con otros seres humanos eso que he venido llamando el «espacio común», porque esto requiere que percibamos nuestra perspectiva como una perspectiva entre otras. Por tanto, también podemos percibirnos «desde la perspectiva del todo»; podemos ver el yo en la imaginación como un simple aspecto de un sistema mayor al que activa. Lo que no está claro es hasta qué grado uno puede verdaderamente *asumir* y vivir ese punto de vista. Para sopesar esto necesitamos un análisis más preciso acerca de nuestras posibilidades morales. No son suficientes las reflexiones a medias sobre el lenguaje y la imposibilidad de una presencia total.

Soy muy escéptico acerca de la posibilidad de que las doctrinas neonietzscheanas contemporáneas de la superación del yo o del «sujeto» puedan afrontar dicha prueba. Algo muy diferente son los intentos modernos de trascender el subjetivismo moderno con los que se pretende reconectarnos con cierta realidad mayor, sea social o natural. Los que, por ejemplo, se basan en el reconocimiento de que algunas de las satisfacciones humanas más importantes no son, en principio, posibles ni para un solo ser humano único, que implican un bien en el que participa más de uno de manera complementaria, cuyo emblema sería menos la afirmación solitaria de la libertad y más, por ejemplo, la danza; es menos adecuado describirlas como negaciones del yo que como formas de comprender la manera en que van imbricadas en la interlocución. A diferencia de las posiciones neonietzscheanas,

las opiniones de esta suerte no intentan suprimir totalmente la noción del bien. Ciertamente requieren alguna concepción de la bondad humana como algo que sucede entre las personas, en vez de suceder simplemente en ellas. Varias teorías socialistas pertenecen a esta categoría, como también las concepciones humanistas de la política y las teorías de la complementariedad sexual. Para estas últimas, véase Prudence Allen, *The Concept of Woman*, Montreal, Eden Press, 1985.

21. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, 1919.

22. John Dunne, *The City of the Gods*, Nueva York, Macmillan, 1965.

23. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II.43.

24. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*; P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols., París, Seuil, 1983-1985; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984; Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*.

25. Por ejemplo, en los trabajos de MacIntyre, Ricoeur y Bruner mencionados en la nota 24.

26. *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3, 4.

27. MacIntyre, *After Virtue*, págs. 203-204.

28. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, caps. 14, 15.

29. Parfit, *Reasons and Persons*, caps. 10-13. Locke se apoya en el caso de las mentes que «cambian cuerpos»; Parfit hace particular hincapié en la división de una persona en dos.

30. Véase John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 2.27.9.

31. «Puesto que es la misma conciencia la que hace que un hombre sea un hombre para sí mismo, la identidad personal depende solamente de ella, bien sea al anexionarse solamente a una sustancia individual, o si continúa en una sucesión de varias sustancias», ibíd. Parfit quiere dejar al margen la antigua cuestión de la identidad personal, pero la reemplaza con una especie de conexión o continuidad psicológica descendiente del criterio de Locke; véase Parfit, *Reasons and Persons*, págs. 204-209.

32. «Debemos considerar lo que es ser persona; que para mí es un ser inteligente que piensa, que cuenta con razón y reflexión y se puede considerar a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares»; Locke, *Essay*, II.27.9.

33. Parfit, *Reasons and Persons*, pág. 216.

34. Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3,4.

35. Ciertamente existe un filósofo moderno, Nietzsche, que, al parecer, protesta contra el hecho de que el futuro confiera significado retrospectivo al pasado. Éste es uno de los significados de la doctrina del eterno retorno, ya de por sí oscura. Véase Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literatu-*

re, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, cap. 5. Pero es el propio Nietzsche quien habla de «redención» en estos términos: «Redimir el pasado y transformar cada uno de los "fue" en un "quise que fuera así", a eso y sólo a eso es a lo que yo llamo redención», *Thus Spoke Zarathustra*, Harmondsworth, Penguin Books, 1961, pág. 161.

36. Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, París, Gallimard, 1954, pág. 237.

37. Si tomásemos a Parfit en serio, y pensáramos que juzgar «mi» niñez como la de una persona aparte significaría que las reglas de la moralidad interpersonal operan ahora, entonces cabría decir que mediante ese rechazo yo condeno para siempre *sus* posibilidades de una vida significativa, lo que ciertamente sería una ofensa atroz.

38. Esto no quiere decir que los horribles escenarios que imaginan Locke y Parfit no destruirían o pondrían en duda la unidad de la vida. Ciertamente nos alertan sobre las condiciones necesarias para dicha unidad. Pero fracasan en el intento de enlazar con la unidad narrativa de la que he estado hablando. Supongamos que usted critica un movimiento en la sinfonía de alguien por carecer de unidad temática y eso da pie a una discusión filosófica sobre el tema de en qué consiste la unidad de un movimiento. Alguien señala que es posible conseguir una pieza unificada si la mitad de la orquesta toca en Montreal y la otra mitad en Toronto. Muy bien, dábamos por supuesto la interpretación en una única sala de conciertos; pero si alguien hubiera pensado que la unidad de la que hablábamos se refería simplemente a esas cuestiones de contigüidad espacial, esa persona habría interpretado erróneamente el asunto en cuestión.

3. La ética de la inarticulación

1. Véase Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985.

2. «Proyección» es un término que utiliza John Mackie; véase su *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pág. 42. Simon Blackburn habla del «proyeccionismo»; véase su «Errors and the Phenomenology of Value», en *Morality and Objectivity* (edición a cargo de Ted Honderich), Londres, Routledge, 1985.

3. Véase R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

4. Véase E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

5. Mackie utiliza esta analogía en su afirmación de que los valores «no forman parte del tejido del mundo» en *Ethics*, pág. 15; véase también su argumentación, págs. 19-20. Otros han señalado sus diferencias; por ejemplo, véase Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value»: John McDo-

well, «Values and Secondary Qualities», en *Morality and Objectivity* (edición a cargo de Honderich); y Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 8. No todas las diferencias son necesariamente fatales en la visión proyeccionista. De hecho, muchas veces se presenta cierta incertidumbre en el debate sobre de qué «lado» se debería deducir la analogía.

6. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 8. Este punto ha sido también expuesto muy acertadamente por John McDowell. Véase su «Are the Moral Requeriments Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. (1978), e ídem, «Virtue and Reason», *Monist* 62 (1979) 331-350.

7. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, págs. 141-142.

8. Véase la argumentación de Williams en ibíd., págs. 149-150.

9. Véase el *Descartes* de Williams, Harmondsworth, Penguin Books, 1978, y también su *Ethics and the Limits of Philosophy*.

10. Véase, *inter alia*, mi *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, caps. 1-3.

11. He intentado mostrar la esencial continuidad de esos lenguajes en «Neutrality in Political Science», en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*.

12. Véase B. E Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, Knopf, 1971.

13. Véase, por ejemplo, el rechazo de ciertas consideraciones como «simple fenomenología» por parte de los defensores de un modelo electrónico de la mente. Véase la argumentación de Ned Block sobre las llamadas a la «intuición» en «What Intuitions and Homunculi Don't Show», su respuesta a «Minds, Brains and Programs» de John Searle, en *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980) 425-426.

14. Véase «Mental Events», en *Essays on Action and Events* de Donald Davidson, Oxford, Oxford University Press, 1980, pág. 216.

15. Véase Richard Wollheim, *The Thread of Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, cap. 1, para una argumentación sobre lo que implica «vivir» o «dirigir» la propia vida.

16. Mackie, *Ethics*, pág. 38.

17. Véase Simon Blackburn, «Rule Following and Moral Realism», en *Wittgenstein: To Follow a Rule* (edición a cargo de S. Holtzman y C. Leich), Londres, Routledge, 1981, y Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value».

18. Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value», pág. 4.

19. A causa de esto, los no realistas han mostrado la tendencia a evitar en lo posible términos de firme descripción moral que describen bienes específicos y a buscar sus teorías en el análisis de términos sumamente generales como «bueno» y «justo». Elizabeth Anscombe notó esto hace ya varias décadas (véase su «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 1958).

Susan Hurley ha planteado recientemente la cuestión de una manera brillante: denomina «centralismo» dicho enfoque sobre lo general, el punto de vista de que «los conceptos generales, *bueno* y *debe*, son... lógicamente anteriores e independientes de los conceptos específicos como *justo* y *cruel*» («Objectivity and Disagreement», en *Morality and Objectivity* [edición a cargo de Honderich], pág. 56). Anscombe ha desarrollado argumentos convincentes contra el centralismo en sus escritos; véase ídem, *Natural Reasons* (en prensa), caps. 2, 3.

20. Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value», págs. 19-20.

21. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, libro I, primera parte, sec. 7; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 433 (edición y numeración de página de la Academia de Berlín).

22. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981, 1, cap. 3; e ídem, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, caps. 3, 4.

23. Véase Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

24. G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párr. 141.

25. Véase la definición de la moral en términos de cómo «anula» otras consideraciones, en R. M. Hare, *Freedom and Reason*, 9.3; y *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981, págs. 24-55.

26. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, «Morgenröte», sec. 1.

27. Esta noción del bien «intrínseco» se acerca al concepto de Alasdair MacIntyre sobre los bienes «intrínsecos» a las prácticas, como expone en *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, cap. 14. He expuesto otra versión de la idea en «Justice after Virtue» (en prensa).

28. Véase Williams, *Ethics and the Limits of Philisophy*, cap. 8. Pienso que Williams adopta una versión de lo que en esta sección denomino «el naturalismo depurado»; si es así, ciertamente es una variante sumamente depurada.

29. Véase, por ejemplo, McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», e ídem, «Virtue and Reason».

30. He intentado hacer hincapié sobre esto en varios lugares. Véase particularmente *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 5.

31. Véase Prudence Allen, *The Concept of Woman*, Montreal, Eden Press, 1985, cap. 5.

32. Véase Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, e ídem, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, París, Gallimard, 1976.

33. Véase Foucault, *Surveiller et punir*.

34. Véase Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspéro, 1968.

35. Véase, por ejemplo, Hare, *Freedom and Reason*; e ídem, *Moral Thinking*.

36. Véase mi «Explanation and Practical Reason» (en prensa).

37. Ernst Tugendhat, en *Selbstbewusstsein und Selbsbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, pág. 275, presenta una opinión similar. Habla del «camino de la experiencia» (*Erfahrungsweg*) del que se dispone desde A a B, pero no viceversa. He tomado de él este interesante análisis.

38. Véase Hare, *Freedom and Reason*.

39. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, cap. 1, sec. 7; Mill utiliza la misma expresión para algo similar en *Utilitarianism*, cap. 1. Es cierto que Rawls no habla aquí de la moral en su totalidad, sólo lo hace de la justicia.

40. He argumentado contra esta tendencia en «The Diversity of Goods» en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*.

41. Véase Wilson, *On Human Nature*, págs. 6, 38.

42. Véase Mackie, *Ethics*.

43. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

44. Hare, *Moral Thinking*, I.9, págs. 16-17.

45. Habermas, *Moralbewusstsein*, págs. 76, 103.

46. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, cap. 1. Geertz reconoce el previo acuñamiento del término por Gilbert Ryle en su *Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949, pero ha sido la brillante utilización del término por Geertz la que le ha otorgado su resonancia.

47. El término, por supuesto, podría tener muchas otras utilizaciones igualmente justificadas, algunas para designar doctrinas con las que concuerdo totalmente; del mismo modo que existen posiciones antinaturalistas que merecen el rechazo. Pero yo necesito tener un término breve y práctico para esta particular perspectiva sobre la ciencia y la naturaleza humana.

48. Véase Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crisis of Adult Life*, Nueva York, Bantam Books, 1976.

49. Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961) 433-457.

50. Véase Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, París, J. Vrin, 1943.

51. «Sea cual fuere el objeto del apetito o el deseo de un hombre, a eso será a lo que él por su parte llamará el bien»; *Leviathan* (edición a cargo de M. Oakeshott), Oxford, Blackwell, s.f., cap. 6, pág. 32.

52. «Los pactos y las alianzas por los que en un principio se hicieron las partes del cuerpo político, se juntaron y se unieron, se asemejan a esa orden, o *hagamos al hombre*, que pronunció Dios en la creación»; ibíd., introducción, pág. 5.

53. «No es posible concebir nada en el mundo —de hecho, ni siquiera más allá del mundo— que se pueda llamar bueno sin condiciones, excepto la *buena voluntad*.» Con esta frase comienza Kant su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

54. Ibíd., pág. 435.

55. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, pág. 80.

56. F. Bacon, *Novum Organum*, I. 73.

57. Así, Bentham en *On the Principles of Morals and Legislation*, cap. II, párs. 5-6, explica la adopción del «principio de ascetismo» tomado de los motivos de orgullo y «temor, el vástago de la fantasía supersticiosa».

58. Habermas, *Moralbewusstsein*, págs. 113-114, 117-119.

59. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10. El capítulo se titula «Morality, the Peculiar Institution», lo cual indica suficientemente la actitud de Williams respecto a esta aspiración a la pureza.

60. Véase Habermas, *Moralbewusstsein*, cap. 3, e ídem, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, cap. 3. Una corriente influyente en el pensamiento contemporáneo ha sido la de aplicar este movimiento procedimental a la teoría política, como distinta de la ética, para desarrollar normas de justicia o equidad social, normas que gobiernen las acciones coercitivas de las autoridades políticas. Así Ronald Dworkin, quien reconoce explícitamente una cierta noción de la vida buena (o al menos de una vida que valga la pena vivir) como algo esencial en nuestra opción moral, excluye, no obstante, cualquier consideración sobre la vida buena de las deliberaciones políticas para ser fiel a lo que él entiende como el principio (liberal definidor) de trato equitativo para los ciudadanos («Liberalism», en *Public and Private Morality* [edición a cargo de Stuart Hampshire], Cambridge, Cambridge University Press, 1978; y también Dworkin, «What Liberalism Isn't», en *New York Review of Books*, 20 de enero de 1983, págs. 47-50). La célebre teoría de Rawls concierne también a la justicia social. Y opiniones en este ámbito sobre la neutralización de los fines por los propósitos de deliberación política, han sido expuestas por T. M. Scanlon («Contractualism and Utilitarianism», en *Utilitarianism and Beyond* [edición a cargo de A. Sen y B. Williams], Cambridge, Cambridge University Press, 1982) y Thomas Nagel («Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987).

Éste es obviamente un tema distinto del que argumento en esta sección, aunque evidentemente esas doctrinas políticas estén influidas por las visiones procedimentales de lo moral; y los dos se han desarrollado juntos desde Hobbes y Grocio. Pero sería muy posible estar decididamente a favor de una moral fundamentada en la noción del bien, al mismo tiempo que inclinarse hacia una fórmula procedimental cuando se trata de principios políticos. Habría mucho que decir sobre esto, precisamente en nombre de ciertos bienes sustantivos, por ejemplo, la libertad y el respeto a la dignidad de todos los participantes. Las normas procedimentales ciertamente han sido una de las armas esenciales de la democracia liberal. En la obra del propio Rousseau, al que frecuentemente se considera el progenitor de la «demo-

cracia totalitaria» (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Gollancz, 1952), los requisitos procedimentales —deliberación común, participación de todos— ofrecen el más sólido baluarte contra el peligroso empuje unanimista o «jacobino» de su pensamiento. Si al final no puedo llegar a estar de acuerdo con semejante visión procedimental como definición suficiente de lo principal en la democracia liberal, no es porque no perciba su fuerza. El tema político es, ciertamente, muy diferente del de la naturaleza de la teoría moral.

61. Véase Hare, *Freedom and Reason*, 9.3; e ídem, *Moral Thinking*, págs. 24, 55.

62. Véase Habermas, *Moralbewusstsein*, cap. 4; también su *Theorie des kommunikativen Handelns*.

63. Hare, *Moral Thinking*, cap. 11.

64. Véase Rawls, *A Theory of Justice*, cap. 7, sec. 60.

65. Véase Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

66. De hecho, existen tres tesis diferentes, expuestas en diferentes momentos, bajo el lema de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Las dos primeras son las ya examinadas en el texto: a) la tesis kantiana de que la obligación moral no puede derivarse de lo «bueno» como lo conciben los utilitaristas, es decir, todos y cada uno de los objetos de deseo de la gente; y b) la tesis de que a la moral sólo le concierne dilucidar cuáles son las acciones obligatorias y no tiene nada que ver con las distinciones cualitativas. He sostenido que esta segunda tesis se fundamenta sobre una percepción profundamente equivocada de la naturaleza de la moral. No obstante, aún existe un posible tercer significado: c) la tesis de que lo que es importante en la vida ética es la obligación que tenemos para con los demás, por ejemplo, la equidad y la benevolencia, y que esto tiene un peso incomparablemente mayor que el de los requisitos de una vida buena, satisfactoria, valiosa o que valga la pena. Esta tercera tesis ciertamente no descansa sobre la base de un error fundamental acerca de la naturaleza de la moral. Presenta una distinción real, puesto que es cierto que discernimos diferentes clases de exigencias en nuestra vida ética. En una cierta manera corresponde a lo que se encuentra entre los dos ejes de mi exposición en la sección 1.4. Cabría decir que lo que distingue las dos demandas es que la relación entre virtud y obligación se ha invertido.

En un caso, reconozco la exigencia que ponen sobre mí, digamos, otros seres humanos (respetar sus derechos), o quizá Dios (observar la Torá). De ello derivo una distinción cualitativa entre diferentes modos de vida, en los que los términos de la virtud son aquí respectivamente, justicia y piedad. Pero la importancia de éstos la define la naturaleza de la exigencia. Consisten en la entrega a la realización de lo que impone la exigencia: el trato justo o la Ley. En el otro caso, el concepto primitivo es el de un bien o una vida

plena. Aquí la distinción cualitativa es primordial. Las exigencias sobre mi acción o, si se prefiere, mis «obligaciones», se desprenden de ello; se definen en términos de la excelencia que muestra esta forma de vida, pongamos por caso, la integridad o la realización expresiva.

La distinción aquí es real y, por tanto, es un ideal concebible adherirse a la primera en vez de a la segunda, a obligaciones en vez de satisfacciones. En esto, la forma c) de lo justo sobre lo bueno, difiere de la forma b), que se fundamenta en una confusión. Sin embargo, pienso que habría algo muy insolente y autodestructivo en el intento de llevar exclusivamente a cabo esta opción, el abandono del yo cuyas aspiraciones sobrepasan las facultades humanas. Williams presenta argumentos valiosos contra esta clase de aspiración en su *Ethics and the Limits of Philosophy*.

67. He examinado esto en «The Diversity of Goods», en Taylor, *Human Agency and Language*.

68. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

4. Las fuentes morales

1. Eso tampoco significa que esas articulaciones sean lo último. Las tradiciones morales se transforman constantemente por nuevas articulaciones. Pero éstas encuentran su base —sería imposible de otro modo— en las ya hechas.

2. Amar el bien no puede considerarse solamente como una ayuda contingente del hacer el bien, por ende, de mandato solamente condicional, como cabría sostener, por ejemplo, que un salvavidas debería mantenerse en excelentes condiciones físicas, por si acaso tenía que esforzarse para salvar a alguien. Amar el bien no puede considerarse simplemente *instrumental* para hacer el bien. Esto se debe a que ejecutar lo moralmente bueno siempre conlleva *alguna* restricción como motivo. No puede consistir meramente en una pauta de conducta, independientemente de por qué se exhiba. Incluso las muy consecuencialistas «éticas de la responsabilidad», según la expresión de Weber, han de afirmar algo sobre los motivos del agente: debería *preocuparse* por las consecuencias y no sólo por la «pureza» de sus medios. Amar el bien constitutivo (de cualquier modo que se conciba) es estar muy motivado precisamente en la manera que se defina como parte del hacer el bien (en esa concepción). Ésa es la razón por la que ser bueno implica *amar* algo y no simplemente *hacer* algo.

3. Nietzsche afirma que Kant todavía tiene mucho de cristiano y platónico. Véase *La gaya ciencia*, párr. 355.

4. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, pág. 74. O como escribe más tarde: «Si los ángeles existieran, quizás estarían capacitados para definir el bien, pero nosotros no entenderíamos la defini-

ción», pág. 99. Quien haya leído el libro de Murdoch se dará cuenta de cuánto le debo en todo lo que escribo aquí.

5. Murdoch, *Sovereignty of the Good*, págs. 91-92.

6. Véase Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basis Books, 1985.

7. Northrop Frye, *The Great Code*, Toronto, Academic Press, 1982.

8. Walzer, *Exodus*, pág. 3.

9. Véase la argumentación de Kraus en S. Toulmin y A. Janik, *Wittgenstein's Vienna*, Londres, Weidenfeld, 1973.

10. Véase Michel Foucault, «What is Enlightenment?», en *The Foucault Reader* (edición a cargo de Paul Rabinow), Nueva York, Pantheon Books, 1984; y Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, «What is Maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment?"», en *Foucault: A Critical Reader* (edición a cargo de David Hoy), Oxford, Blackwell, 1986.

11. Véase F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, secs. 110, 179, 246, 265, 301, 307, 333, 344, 354, 355, 373, 374.

12. Véase mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

13. «A Master Within», en F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, carta VI.

14. Véase Carole Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, quien sostiene que la concepción del desarrollo ético a través de etapas, inspirada en Piaget y desarrollada por Lawrence Kohlberg, efectivamerne subestima ciertos modos de pensamiento ético que las mujeres encuentran más agradables.

15. Murdoch, *Sovereignty of Good*, pág. 85.

16. Véase Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, cap. 22.

17. El poema que Mandelstam compuso sin jamás escribirlo y que leyó en Moscú, en 1933, en el transcurso de algunas breves reuniones entre amigos, uno de los cuales le traicionó, dice más o menos:

We live, deaf to the land beneath us,
Ten steps away no one hears our speeches,
All we hear is the Kremlin mountaineer,
The murderer and peasant-slayer.

Vivimos, ajenos a la tierra que pisamos,
a diez pasos nadie oye nuestra voz,
sólo oímos al montañero del Kremlin,
asesino y verdugo de campesinos.

(Ésta es la primera versión, la que cayó en manos de la policía secreta.) Nadezhda Mandelstam, *Hope against Hope*, Londres, Collins, 1971, pág. 13.

18. Añado esta concesión debido a la corriente de la teoría utilitarista (de la que Bentham es un buen aval) que incluye a los animales en el cálculo cuando se trata de realizar el mandato de maximizar la felicidad y minimizar el sufrimiento. Véase, por ejemplo, Peter Singer, *Animal Liberation*. Nueva York, Random House, 1975.

19. He analizado esto en «Philosophy and its History», en *Philosophy in History* (edición a cargo de Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner), Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

20. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

21. He argumentado esto en «The Moral Topography of the Self», en *Hermeneutics and Psychological Theory* (edición a cargo de Stanley Messer; Louis Sass y Robert Woolfolk), New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

22. He formulado este argumento extensamente en conexión con un cierto ámbito de ejemplos en «Humanismus und moderne Identität», en *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (edición a cargo de Krzysztof Michalski), Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

5. Topografía moral

1. He estudiado extensamente la relación entre esas localizaciones y el sentido de las fuentes morales en «The Moral Topography of the Self», en *Hermeneutics and Psychological Theory* (edición a cargo de Stanley Messer, Louis Sass y Robert Woolfolk), New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

2. A esto apuntaba Heidegger en su famosa formulación sobre *Dasein*, cuyo ser está «en cuestión». *Dasein* es una entidad (*ein Seiendes*) la cual es «dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht»; *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1927, pág. 12.

3. Véase Mircea Eliade, *Le chamanisme*, París, Gallimard, 1968, pág. 179.

4. Aristóteles habla de un amigo como de «otro yo» en un famoso pasaje de su *Ética*, 1169b7, pero esto no tiene la misma fuerza que la actual descripción de los seres humanos como «yos», como se verá claramente a continuación.

Algunas veces traducimos textos de una cultura enteramente diferente con expresiones como «el yo». Así sucede, por ejemplo, con la literatura uphanishádica, de la que se encuentran traducciones con frases como «el Yo y Brahman son uno». Hasta qué punto esto implica una asimilación etnocéntrica, o hasta qué punto capta un rasgo real de esa perspectiva religiosa, no puede decidirse *a priori*. No obstante, habría que señalar que la palabra *atman*, traducida como nuestros «alma», «espíritu», «psique», es un térmi-

no para indicar lo que es esencial al agente, y está etimológicamente vinculado a una expresión que designa la respiración.

La relación de nuestra noción occidental moderna del yo con una doctrina y punto de vista cultural radicalmente diferente, como la idea del «no-yo» (*anatta*) del budismo «theravada», es una cuestión aún más difícil y desconcertante, al menos lo es para mí. Pero quizás un estudio de esta clase sobre la génesis de la noción occidental moderna ayudaría a preparar el terreno para una comparación ilustrativa, junto con las interpretaciones de la visión «theravada», como hace Steven Collins, *Selfless Persons*, Cambridge, Camnbridge University Press, 1982.

5. «From the Native Point of View», en *Interpretive Social Science* (edición a cargo de P. Rabinow y W. M. Sullivan), Berkeley, University of California Press, 1979, pág. 230.

6. Ibíd.

7. Así Geertz dice que *batin* o el ámbito «interior» se «considera, al menos en su raíz, idéntico a todos los individuos cuya individualidad así borra»; ibíd.

6. El autodominio de Platón

1. En *La república* 444B, se describe la injusticia como una especie de guerra civil, o la revuelta de una parte del alma contra el resto.

2. Utilizo aquí esta perífrasis porque existe alguna evidencia de que el Platón histórico era ambivalente respecto a la inspiración maníaca. No sólo existe la referencia de la *Apología* que he citado, sino también un trato aparentemente favorable en el *Fedro*. Para lo que me propongo hacer aquí no necesito resolver esas ambigüedades. Aquí rastreo una idea moral muy influyente, que tiene una de sus fuentes primarias en *La república*, que adopta una postura muy firme respecto a la ética guerrera y a la inspiración (véase, por ejemplo, 403A, donde la *mania* se asocia a la incontrolada pasión sexual). En este trabajo no importa si esto refleja el Platón «real». Mi objetivo es captar la doctrina que sienta tradición y se establece en *La república*, independientemente de la distancia irónica que haya podido tomar su autor. En mi texto el nombre de «Platón» es una abreviatura para referirme a quien propuso dicha doctrina. Quienes piensan que esto no es de Platón deberían agregarle al nombre invisibles comillas cada vez que aparezca.

3. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, cap. 1.

4. Richard Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

5. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, pág. 27.

6. Véase, por ejemplo, Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971, pág. 9.

7. De hecho, Platón raramente utiliza los términos «dentro» o «adentro» para establecer una afirmación moral —sorprendentemente raro en vista de la forma en la que los modernos al comentar a Platón espontáneamente nos inclinamos a usar tales términos—. En *La república* aparecen en un par de sitios: a) en 401D, Sócrates dice que «la educación musical es la más soberana, porque el ritmo y la armonía, más que cualquier otra cosa, encuentran el camino para adentrarse en el alma [*eis to entos tēs psychēs*] y apoderarse intensamente de ella»; b) en 443D, Sócrates dice que la verdadera justicia no es sólo «con respecto a las actuaciones externas [*peri tēn exo*] sobre los asuntos propios, sino con respecto a eso que está dentro [*peri tēn entos*] e incumbe a uno mismo en un verdadero sentido». El segundo uso presagia a Agustín y se acerca al uso familiar que se le da hoy en día. Parece que el primero utiliza el término para decir algo un poco diferente: que el ritmo y la armonía penetran en el alma profundamente, en vez de rozarla superficialmente. Y c), en 589A-B habla de «ho entos anthrōpos», pero ello está en conexión con su muy extraña imagen de un ser compuesto que se asemeja a un hombre pero contiene un león y una bestia multicéfala, además de un hombrecillo.

7. «In interiore homine»

1. Véase *Sobre el libre albedrío*, II.viii.24 y II.xi.30 y sigs.

2. La orden es «ut omnia sint ordinatissima», *Sobre el libre albedrío*, I.vi. 15, citado por É. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Londres, Gollancz, 1961, pág. 130. «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans», citado en ibíd., pág. 307, n.° 7.

3. «Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris»; citado por Gilson, *Saint Augustine*, pág. 250, n.° 24.

4. Naturalmente hubo pensadores de transición. Para reforzar el contraste he saltado de Platón a Agustín. Pero el lenguaje de la interioridad ya se puede ver, por ejemplo, en Plotino. No obstante, Agustín lo coloca en un lugar más central; su preocupación no era sólo dar la espalda a lo que está fuera, sino buscar dentro. La formulación de Agustín tuvo mucha influencia en el sucesivo pensamiento cristiano en Occidente. Existen analogías con las doctrinas de Gregorio de Nisa, particularmente la inhabitación del Verbo, que contribuyeron a configurar la espiritualidad de la Iglesia oriental, y también todas las sucesivas formas de misticismo cristiano. Véase Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, París, Aubier, 1953, tercera parte, cap. 2.

5. *De vera religione*, XXXIX.72

6. Citado por Gilson, *Saint Augustine*, pág. 65.

7. «Epimeleia heautou»; véase Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.

8. Véase Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986; e ídem, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

9. *Sobre el libre albedrío*, II.iii.7.

10. Gilson, *Saint Augustine*, págs. 41-42, señala seis lugares a lo largo de la obra de Agustín en los que apela al argumento de cogito.

11. Aunque vemos otro argumento protocartesiano en *De Trinitate*, Xx13 y sigs.

12. *Sobre el libre albedrío*, II.vi. 13.

13. Ibíd., II.x.28.

14. Ibíd., II. xii.34.

15. Ibíd., II, xiv.37.

16. «Lucem illam incorpoream..., qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possumus»; *De civitate Dei*, XI.xxvii.2.

17. «Commemoratur, ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur»; *De Trinitate*, XIV.xv.21, citado en Gilson, *Saint Augustine*, pág. 104.

18. El hombre no ve las normas eternas «in sua natura»; Gilson, *Saint Augustine*, pág. 94.

19. Gilson, *Saint Augustine*, pág. 20.

20. *Confesiones*, III.vi.11.

21. «Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est»; *De civitate Dei*, XIX.26. Véase también *Confesiones*, VII.i.2, donde se describe a Dios como «vita vitae mei». Véase también Gilson, *Saint Augustine*, págs. 132 y 308-309, n.º 16: «Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum, sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, canitatem».

22. *De Trinitate*, IX y sig.

23. Véase Charles Kahn, «Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine», en *The Question of Eclecticism* (edición a cargo de J. M. Dillon y A. A. Long), Berkeley, University of California Press, 1988. He extraído mucho de esta interesante argumentación.

24. *Confesiones*, VII.xxi.27.

25. «Ipse ibi modus est sine modo amare»; citado en Gilson, *Saint Augustine*, pág. 139. Esta fórmula en realidad procede de un amigo y discípulo de Agustín, pero recoge su idea. Agustín dice que cuando Dios es el objeto, «modus diligendi est sine modo diligere»; véase Gilson, *Saint Augustine*, pág. 311, n.º 9.

26. «Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae», *Confesiones*, I.xiii.21.

27. «Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature»; *Méditations*, en *Descartes*: *Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, pág. 294.

28. «Et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare»; *Confesiones*, X.xi.18.

29. «Sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit»; *De Trinitate*, XIV.xv.21.

8. Descartes: la razón desvinculada

1. Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642; *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pág. 123 [en adelante, *Letters*].

2. Segunda regla, *Discours de la méthode*, segunda parte, en *Oeuvres de Descartes* (edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery), París, Vrin, 1973, VI 18 [en adelante, A&T]; y *The Philosophical Works of Descartes* (trad. ingl. de E. S. Haldane y G. R. T. Ross), Cambridge, Dover, 1955, I 92 [en adelante, H&R]. Véase también *Regulae*, XII: «Ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte»; *Descartes: Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, pág. 81 [en adelante, Pléiade].

3. *Discours de la méthode*, A&T, VI 18-19; H&R, I 92. Véase *Regulae*, X, donde se nos conmina a «l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu'on a ingénieusement imaginé»; Pléiade, pág. 70.

4. El propio Agustín hizo esta observación, acentuando el vínculo etimológico entre «cogitare» y «cogere», *Confesiones*, X.xi.18.

5. *Méditations*, A&T, IX-1 26; H&R, I 157.

6. Que el paso desde la habitual perspectiva encarnada hacia la desvinculada es lo que genera claridad y exactitud en dicho ámbito de las sensaciones y propiedades secundarias es puesto de relieve en varias ocasiones por Descartes. Obsérvese lo siguiente: de *Méditations* III A&T, IX-1 34: «les idées que i'ay du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes»; de *Principles*, 1.68, A&T, IX-2 56: «nous connoissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lors que

nous les considerons simplement comme... des pensés»; de *Méditations* VI, A&T, IX-1 66, en donde habla de «ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant esté mises en moy que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et iusques là estant assez claires et assez distinctes». Véase la argumentación de Allan Gerwith en su «Clearness and Distinctness in Descartes», en *Descartes: A Collection of Critical Essays* (edición a cargo de William Doney), Garden City, N.Y., Douhleday, 1967, pág. 260, n.° 33. En otras palabras, entendido desde fuera, tal como sucede con las conexiones causales del cuerpo-al-alma con una función de supervivencia, estas experiencias oscuras se esclarecen.

7. Véanse, por ejemplo, las cartas a Isabel fechadas el 5 de mayo y el 4 de agosto de 1645. En la última Descartes hace una distinción epictetana entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen. Entre las cosas que pueden alegrarnos se encuentran «celles qui dependent de nous, comme la vertu et la sagese, et... celles qui n'en dependent point, comme les honneurs, les richesses et la santé»; A&T, IV 264. Uno puede ser perfectamente feliz con la primera clase de bien: «comme un petit vaisseau peut estre aussy plein qu'un plus grand, encore qu'il contiene moins de liqueur, ainsy, prenant le contentement d'un chascun pour la plenitude et l'accomplissement de ses desirs reglez selon la raison, ie ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciez de la fortune ou de la nature ne puissent estre entierement contents et satisfaits, aussy bien que les autres, encore qu'ils ne iouissent pas de tant de biens»; A&T, IV 264.

8. 20 de noviembre de 1647; A&T, V 85; *Letters*, pág. 228. Véase también *Traité des passions de l'âme* [en adelante *TPA*], art. 152.

9. Véase su carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645, donde dice que deberíamos «recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous estant expressement envoyées de Dieu; et pour ce que le vray obiet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons nostre esprit à le considerer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aymer, que nous tirons mesme de la ioie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'execute en ce que nous les recevons»; A&T, IV 291-292. Véase la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647.

10. Epicteto, *Discursos*, I.11, LV.11.

11. Carta a Chanut fechada el 15 de junio de 1646; A&T, IV 441; *Letters*, pág. 196.

12. *Discours de la méthode*, VI, A&T, VI 61-61; H&R, I 119.

13. *TPA*, arts. 36-40.

14. Ibíd., art. 52, A&T, XI 372; H&R, I 358.

15. Carta a Isabel fechada el 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.

16. Carta a Isabel fechada el 1 de septiembre de 1645, A&T, IV 286-287; *Letters*, pág. 170. Esta aprobación incluso del «exceso» quizá sea una figura retórica que le permite terminar su carta con un cumplido: «Ie n'en auray

iamais de plus excessive, que celle qui me porte au respect et à la veneration que je vous doy». Pero la tesis que aquí subyace, que la pasión puede y debe ser intensa siempre y cuando se controle su dirección, está expresada con toda seriedad.

17. Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.

18. Véanse, por ejemplo, las citas de la anterior nota 9.

19. Peter Berger en su «On the Obsolescence of the Concept of Honor», en *Revisions* (edición a cargo de Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, observa lo que, a mi juicio, es el punto convergente sobre el concepto moderno de la dignidad, en contraste con el del honor, que «siempre remite a la humanidad intrínseca despojada de todas las reglas y normas impuestas socialmente» (pág. 176); en otras palabras, pertenece a una humanidad desvinculada.

20. Véase la carta a Isabel del 1 de septiembre de 1645, A&T, IV 283-284: «Tout nostre contentement ne consiste qu'au tesmoignage interieur que nous avons d'avoir quelque perfection». Véase también la referencia a «les grandes âmes» en la carta del 18 de mayo de 1645, ibíd., pág. 203. Están dispuestas a arriesgar sus propias vidas para ayudar a sus amigos, porque «le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu'elles s'acquittent en cela de leur devoir, et font une action löuable et vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur donne la compassion, ne leur afflige».

21. Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645, A&T, IV 264.

22. Epicteto, *Discursos*, I.4.

23. Séneca, *De ira*, III.vi; *De beata vita*, IX.4.

24. Carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647, A&T, V 85; *Letters*, pág. 228.

25. Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.

26. Cicerón, en el libro II de las *Tusculanae disputationes*, llama al autocontrol frente al dolor. Todos tenemos alguna debilidad. Debemos controlarla, como el amo controla al esclavo, o el comandante al soldado, o el padre al hijo («vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens filio», II. 47-48). Insiste repetidamente en apelar a nuestro sentido viril de la dignidad para cobrar ánimo a fin de llevar el dolor con ecuanimidad: «Virorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana vicentium, toleranter dolorem pati» (II.43). «Virtud», nos recuerda, deriva de «vir» = varón (*versus* mujer), y la peculiar excelencia de los varones es la fortaleza que desdeña el dolor y la muerte. Así los varones han de enfrentarse al dolor con coraje sin caer en un espíritu desanimado, cobarde, indolente, servil o propio de mujeres («ne quid abjecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter mulieriterque faciarnus», II.55). La centralidad de una relación de mando y la exaltación del varón en detrimento de la mujer huelen a la ética del guerrero/honor.

27. Carta a Isabel fechada el 18 de agosto de 1645; la declaración a Cristina aparece en su carta a ella fechada el 20 de noviembre de 1647: es la mejor disposición de la voluntad, «si l'on a tousiours une ferme et constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connoistre»; Pléiade.

28. *TPA*, art. 48, A&T, XI 367; H&R I 354.

29. Guillaume du Vair, quien de muchas maneras es casi una figura de transición que vaticina algunas de las formulaciones cartesianas, aun cuando sea en la tradición de los estoicos (de hecho, se le identifica como a uno de los principales autores del resurgimiento «neoestoico»), también habla de la bondad del hombre como «l'usage de la droite raison, qui est à dire... la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste et convenable»; *La philosophie morale des stoïques*, en *Oeuvres*, facsímil de la edición de 1641, Ginebra, Slatkine, 1970, pág. 256. Es significativo que Du Vair fuera una activa figura política, uno de los arquitectos del protocolo que puso fin a las guerras de religión con el ascenso de Enrique IV al trono.

30. La evolución de ambos términos es síntoma de la nube general bajo la cual comienza a encontrarse la ética del honor en la cultura europea poco después de este período y es uno de los desarrollos más importantes de la modernidad. Véase Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977. En el siglo XVII, los términos eran casi sinónimos. Véase, por ejemplo, *Polyeucte* de Corneille, III.v.1034: «quoiqu'il soit généreux, quoiqu'il soit magnanime». Descartes explica (*TPA*, art. 161) por qué utiliza el término «generosidad» y no el de «magnanimidad». Véase la nota 32 más adelante.

31. Véase Gustave Lanson, «Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes», en *RHLF* (1895), y también Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, París, 1942.

32. Digo «virtualmente» porque el sentido retiene para Descartes algún vínculo con la buena cuna. De ahí su uso de «generosidad» y no «magnanimidad». En *TPA*, art. 161, dice que no hay virtud para la cual «la bonne naissance contribuë tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur», A&T, XI 453. Sin embargo, la buena educación puede hacer milagros. El bien nacido lleva ventaja, pero no posee un monopolio. Véase también su carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, en la cual distingue «les grandes âmes» de «les âmes basses et vulgaires».

33. *TPA*, art. 153, A&T, XI 445-446; H&R, I 401-402.

34. *TPA*, art. 161, A&T, XI 454; H&R, I 406. Véanse también los arts. 156 y 203.

35. *Méditations* III, A&T, IX-1 38; H&R, I 167.

36. La obra de reciente edición, *La logique ou l'art de penser*, de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, París, Flammarion, 1970, es una obra profun-

damente cartesiana, escrita por dos de las figuras principales de Port Royal. La fuerza del pecado original es visible, *inter alia*, en la inclinación humana-demasiado-humana hacia las ideas oscuras y confusas y hacia la vanidad, y en otras fuentes de ilusión y error. Véase, por ejemplo, primera parte, caps. 9-11.

37. La reacción de Pascal al proyecto de Descartes puede observarse en *Entretien avec M. de Sacy*, en *Oeuvres de Blaise Pascal* (edición a cargo de L. Brunschvicg, P. Boutroux y F. Gazier), París, Hachette, 1904-1925, IV, 43.

9. Locke: el yo puntual

1. Todo este desarrollo está muy bien descrito en Gerhard Oestreich, *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; y Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State*, New Haven, Yale University Press, 1983.

2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

3. Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961), págs. 433-457.

4. Véase su carta a Mersennes del 15 de abril de 1630, A&T, I 145.

5. *Discours de la méthode*, VI, A&T VI 62.

6. Véase capítulo 8, nota 6.

7. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, Introducción; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Nueva York, Doubleday, 1966, cap. 1.

8. *Discours de la méthode*, II, A&T, VI 13.

9. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II 19, 101a 10-14.

10. Ralph Cudworth, *Concerning Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731, libro IV, cap. I, pág. 126.

11. Ibíd., pág. 287. El libro de Ralph Cudworth, aunque publicado en 1731, mucho después de su muerte acaecida en 1688, en realidad fue escrito antes de que apareciera el *Essay* de Locke con su famosa descripción de la mente como «papel en blanco vacío de caracteres» (2.1.2). Aquí no responde directamente a Locke, ni tampoco a él le respondió Locke. Pero de haber mantenido una polémica directa entre los dos la oposición no hubiera podido ser más transparente.

12. Ibíd., pág. 242

13. Las referencias en paréntesis son de Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Clarendon Press, 1975. Los números refieren al libro, al capítulo y a la sección respectivamente, salvo en el caso de la Epístola introductoria, donde la referencia es al número de página. [Para la versión castellana de J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición preparada por S. Rabade y

Mª Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980, el número se refiere a la página.]

14. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, La Haya, Mouton, 1950, pág. 47.

15. «Logon didonai», *La república* 354B.

16. Véase James Tully, «Governing Conduct», en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (edición a cargo de E. Leites), Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Debo al trabajo de James Tully gran parte de la comprensión que tengo, no sólo de Locke sino también de todo el movimiento de la política y el pensamiento modernos que comienza con los neoestoicos y prepara el terreno para Locke.

17. Parece incluso que hay algo incoherente en la noción lockeana del yo, cuya identidad depende de la conciencia que tenga de su identidad. Para que una cuestión, tanto si p es válido como si no, sea una cuestión real, que capta algún hecho del asunto, tiene que haber una distinción entre el hecho de que p sea verdadero y el hecho de que a mí me parezca que p es verdadero. Sin embargo, parece que el criterio de conciencia lockeano precisamente hace que el hecho de que mi identidad incorpore experiencias E *consiste en* mi conciencia de que esas experiencias son correctamente caracterizadas como mías. Uno de los primeros en plantear esta objeción fue Butler; véase el estudio de John Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1976, págs. 186-187. Incluso si Locke pudiera salir airoso de esta acusación, parece claro que su criterio no puede captar el sentido preteórico del meollo de la cuestión. Entre otras cosas haría intransitiva la relación de «la misma persona que». Yo sería la misma persona que el adolescente que se graduó de bachillerato por el hecho de recordar mi graduación; y él sería la misma persona que el niño de cinco años que tuvo una fiesta de cumpleaños, porque recordaba su fiesta de cumpleaños; pero yo no sería el mismo que el niño de cinco años, porque con los años habría olvidado la fiesta.

18. *Essay*, 2.27.12 y sigs.; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, caps. 10-13.

19. Locke describe en el tradicional lenguaje del cuento de hadas este caso particular (2.27.15) donde «el alma» de un príncipe entra e informa el cuerpo de un zapatero. Usar aquí un lenguaje sustancial da a la suposición su claridad y precisión aparentes. La cuestión, naturalmente, es si toda esta concepción del alma es defendible dada la naturaleza encarnada del hacer humano. Merleau-Ponty y otros contemporáneos han presentado convincentes argumentos de lo contrario.

El fenómeno de la paramnesia, donde la persona recuerda, o parece recordar, la experiencia de alguien diferente, plantea un problema insuperable para Locke. La sensación de recordar como experiencia propia los pensamientos de Napoleón en la batalla de Jena, ¿hace de mí la misma persona

que él? En un momento dado Locke se enfrenta a esa posibilidad: «Por qué una sustancia intelectual no puede representar como hecho por sí misma lo que nunca hizo y quizá fue hecho por otro agente... sería difícil de concluir a partir de la naturaleza de las cosas». Pero una vez que ha visto el abismo, inmediatamente se da la vuelta: la dificultad «es mejor resolverla por la bondad de Dios, quien en lo que concierne a la felicidad o a la desgracia de cualquiera de sus criaturas razonables, no transferirá, por un fatal error de ellas, de una a otra esa conciencia de aquello que ha de obtener premio o castigo». Como señala agudamente Mackie (*Problems*, págs. 184-185), hasta dicha evasión plantea la cuestión crucial. Si mi identidad con X sólo *consiste en* mi conciencia de esa identidad, entonces yo *sería* Napoleón y Dios no cometería ninguna injusticia al castigarme a mí por sus pecados. Como dice Mackie: «No habría error... que pudiera invocar la bondad de Dios para prevenirlo». Una vez más Locke vacila sobre el sentido prerreflexivo de la identidad, que su criterio de conciencia falla tan crucialmente en captar.

20. Véase Parfit, *Reasons and Persons*.

21. Me refiero principalmente a la escuela conductista desde Watson a Hull y Skinner, quienes interpretan el aprendizaje como la adquisición de conexiones asociadas entre el «estímulo» y la «respuesta».

22. Véase, por ejemplo, D. Dennett y D. Hofstadter, *The Mind's «I»* Nueva York, Basic Books, 1981.

23. «Epimeleia heautou», Foulcault, *Historie de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.

10. Análisis de «l'humaine condition»

1. *Essais*, I.viii, en *Les essais de Michel de Montaigne* (edición a cargo de Pierre Villey, nueva edición a cargo de V. L. Saulnier), 2 vols., París, PUF, 1978, I 33 [en adelante, V/S]; *The Essayes of Montaigne* (traducción de Florio), Nueva York, Modern Library, 1933, 24 [en adelante, F]. Me he basado en la interesante argumentación de M. Screech, *Montaigne and Melancholy*, Londres, Duckworth, 1984. [Para la versión castellana, véase Michel de Montaigne, *Ensayos* (edición a cargo de Dolores Picazo y Almudena Montojo), Madrid, Cátedra, 1987.]

2. *Essais*, I. viii, V/S I 33; F 24.

3. *Essais*, II. xii, V/S I 601; F 545.

4. *Essais*, III.ii, V/S II 804; F 725.

5. *Essais*, III.ii, V/S II 805; F 726.

6. *Essais*, I.i, V/S I 302; F 261.

7. *Essais*, III.xii, V/S II 1059; F 958.

8. *Essais*, III.ii, V/S II 809; F 730.

9. *Essais*, III.v, V/S II 841; F 756.
10. *Essais*, III.ix, V/S II 989; F 896.
11. *Essais*, III.xii, V/S II 1039; F 939.
12. *Essais*, III.xiii, V/S II 1106; F 1003.
13. *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1012.
14. *Essais*, III.viii, V/S II 930; F 840.
15. *Essais*, III. xiii, V/S II 1114; F 1011. Véase también II.xvii V/S I 639: «Ceux qui veulent desprendre nos deux pieces principales et les sequestrer l'une de l'autre, ils ont tort. Au rebours, il les faut r'accoupler et rejoindre. Il faut ordonner à l'ame non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mespriser et abandonner le corps (aussi ne le sçauroit elle faire que par quelque singerie contrefaicte), mais de se r'allier à luy de l'embrasser, le cherir, luy assister, le contreroller, le conseiller, le redresser et ramener quand il fourvoye, l'espouser en somme et luy servir de mary... Les Chrestiens ont une particuliere instruction de cette liaison: car ils sçavent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps el de l'ame».
16. *Essais*, III,ii VIS II 811; F 731.
17. «Descartes legt ein sauberes netz der Klassifizierung... über die Seele»; Hugo Friedrich, *Montaigne*, Francfort, Francke, 1967, pág. 166.
18. *Essais*, II. xvii, V/S 657; F 596.
19. *Essais*, II. xviii, V/S I 665; F 602. Véase también III.ix, V/S II 980. «Je sens ce proffit inesperé de la publication de mes moeurs qu'elle me sert aucunement de regle. Il me vient par fois quelque consideration de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne desmentir l'image de mes conditions».
20. *Essais*, III.ix, VIS II 983, n.º 4.
21. *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1013.
22. P. Miller y T. H. Johnson, *The Puritans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1924, pág. 461.
23. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Londres, Weidenfeld, 1977, pág. 228.
24. Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957, cap. 3.

11. La naturaleza interior

1. «Ex toto velle», *Confesiones*, VIII.9.
2. Lutero no se paró a pensar que las normas especialmente exigentes del sermón de la montaña son «consejos de perfección» dirigidos a unos pocos, mientras que el decálogo se aplica para todos. «Darum müssen wir anders dazu reden, dass Christi Worte jedermann gemein bleiben, er sei "vollkomen" oder "unvollkommen". Denn Vollkommenheit und Unvoll-

kommenheit steht nicht in Werken, macht auch keinen besondern äusserlichen Stand unter den Christen, sondern steht im Herzen, im Glauben und Liebe, dass, wer mehr glaubt und liebt, der ist vollkommen, er sei äusserlich Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie, Denn Liebe und Glaube machen keine Sekten noch Unterschiede äusserlich»; *Von weltlicher Obrigkeit*, en *Luther* (edición a cargo de K. G. Steck y H. Gollwitzer), Francfort, Fisher, 1955, págs. 145-146.

3. *De anima*, 430a20, 431a1.

4. Ibíd., 425b26-27.

5. He estudiado esta transición en la teoría epistemológica en «Overcoming Epistemology», en *After Philosophy: End or Transformation?* (edición a cargo de Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 278.

6. Walter Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 278.

7. Ibíd., pág. 279.

8. Así, el *Gloria* de la misa latina contiene la frase «glorificamus te», y luego, un poco después, «gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam».

9. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy*, Londres, Nelson, 1964.

10. Véase, por ejemplo, Herbert Feigl, «The "Mental" and the "Physical"», en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1956, vol. II.

11. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld, 1971, pág. 51.

12. Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Though*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, II, segunda parte, cap. 4

13. Citado de los predicadores puritanos John Dod y Robert Cleaver por Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pág. 187.

14. Véase Walzer, *Revolution*, págs. 183-198.

15. Véase la argumentación en John Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols., Nueva York, McGraw-Hill, 1963, I, cap. 5.

16. Por ejemplo, John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Press, 1971; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.

17. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

18. Skinner, *Foundations*, I, segunda parte.

19. He argumentado esto en «Social Theory as Practice», en mi *Philo-*

sophy and the Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. La identidad moderna se vincula también de una manera muy compleja a la conciencia ciudadana. He tratado de describir la manera en que esta identidad apuntala la contemporánea comprensión política que tenemos de nosotros como portadores equitativos de derechos, y también ciudadanos y productores, en «Legitimation Crisis», en ibíd. El retroceso de la conciencia ciudadana es sólo un caso, si bien muy crucial, en el cual un generalizado trasfondo de comprensión hace que nos resulte difícil entender dimensiones cruciales de la práctica y, por tanto, obstaculiza y distorsiona esta misma práctica. Estos temas han sido explorados en Mimi Bick, «The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1987.

20. Véase Hobbes, *Leviatán*, cap. 4; y Locke, *Essay*, III.3. 1-4.

21. *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, París, A. Colin, 1924, primera parte, sec. ii, cap. 4. He tratado esta cuestión más detalladamente en «Language and Human Nature», en mi *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

12. Una digresión sobre la explicación histórica

1. Citado de «On the Dignity of Man», en E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, págs. 224-225.

2. Ibíd.

3. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig y Berlín, Bibliothek Warburg, 1927, cap. I; Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, cap. 5. Las fuentes de esta nueva comprensión del papel humano en el cosmos fueron cristianas. Descansan sobre la tradicional idea teológica de que los humanos fueron llamados por Dios para que le ayudaran a terminar la creación, una noción que se encuentra en algunos de los Padres, por ejemplo, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa. San Ambrosio presenta al hombre bajo la imagen de un labrador, que mejora la tierra en compañía de Dios. El hombre es el ser que devuelve la naturaleza a Dios. En el Renacimiento esta noción recibió fuerza añadida debido al renovado énfasis sobre la idea del hombre como un microcosmos, que encontramos en Nicolás de Cusa, Ficino y Bovillus. Es lo que está tras la teoría de Paracelso de que la naturaleza, tal como existe frente a nosotros, no es algo que esté terminado por completo, sino que ha de ser completado por los humanos. Todas las cosas han sido dadas por Dios al hombre «para que él las desarrolle hasta su plenitud, como la tierra hace con todo lo que produce... No es voluntad de Dios que sus secretos sean visibles: su voluntad es que se hagan manifiestos

y conocibles a través de las obras del hombre, que ha sido creado para hacerlos visibles» (citado por Clarence S. Glacken, *Traces from the Rhodian Shore*, Berkeley, University of California Press, 1976, págs. 466-467). Se llama a Vulcano, el dios del fuego y de la forja, el artesano arquetípico, para que complete la creación.

4. «La natura è piena d'infinite ragioni que non furono mai in isperienza»; citado en Cassirer, *Individuum*, pág. 62.

5. «Perfecta cognizione dell'obiette intelligible»; citado por E. Panofsky, *Idea*, Berlín, Hessling, 1960, pág. 38.

6. Ibíd. págs. 62-63.

7. Panofsky piensa que el desarrollo de la escultura exenta tiene lugar ya en el último gótico; véase su *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almquist & Wiksells, 1965, págs. 60 y sigs.

8. E. Gombrich, *Art and Illusion*, Londres, Phaidon, 1959.

9. Panofsky, *Renaissance and Renascences*, pág. 120: «Quando empiono de colori e luoghi descritti niun altra cosa cercarsi se non che in questa superficie se presentono le forme delle cose vedute, non altrimenti, que se essa fusse de vetro tralucente»; «scrivo uno quadrangolo di retti angoli quanto grando io voglio, el quale reputo essere una finestra aperta per donde io miri quello que quivi sará dipinto».

10. «Zugleich das Objekt vergegenständlicht und das Subjekt verpersönlicht»; Panofsky, *Idea*, pág. 26.

11. Esta perspectiva albertiana domina la pintura europea hasta finales del siglo pasado, hasta, digamos, Cézanne. Y el movimiento fuera de ella puede verse como un intento de deshacer la distancia entre el pintor y su tema, de explorar y articular la experiencia de la visión, en lugar del objeto distante. Volveré a esto en el capítulo 24.

12. Esto se refleja al utilizar el término «creación» para el hacer artístico. Ello empieza en el Renacimiento y luego adquiere renovada importancia y centralidad durante los dos últimos siglos, con el nuevo, realzado estatus del arte durante el período posromántico. Leonardo piensa que tanto la ciencia como el arte son «creaciones»: «La scienza è una seconda creazione fatta col discorso, la pittura è una seconda creazione fatta colla fantasia»; citado en Cassirer, *Individuum*, pág. 170.

13. Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, I, 11.

14. Véase Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, Maspéro, 1968.

15. Véase É. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes*, Londres, Gollancz, 1964.

1. Más adelante (en el capítulo 21) defenderé la idea de que la imagen de las profundidades internas conecta con la noción de la autoexploración como la articulación de un ámbito que jamás llegamos a agotar. El término raramente aparece antes del período romántico. Pero no ha de sorprender que la imagen se plantee en Montaigne, quien, con su agudo sentido de la particularidad parece a veces casi contemporáneo de Herder y Humboldt. En *Essais* II.6, pág. 48, afirma: «C'est une espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques des replis internes».

2. Véase anteriormente, sección 1.3.

3. *Política*, III, 1280b; «el Estado es una asociación de familias y clanes para vivir bien [eu zēn], y su objeto es una vida plena e independiente [zōēs teleias kai autarkous]», 1280b35.

4. Véase Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pág. 39.

5. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, I. Véase también John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

6. Véase Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, pág. 134.

7. En el siglo xx encontramos una reformulación de la idea de la superioridad de la vida de honor/gloria sobre la de vida de simple producción en el retrato que hace Hannah Arendt de la antigua *polis* en *The Human Condition*, Chicago, University de Chicago Press, 1958. La vida de acción, la cual concierne a la manera en que los agentes aparecen en la vida pública, se contrasta con la vida dedicada sólo al trabajo, e incluso con la inferior dedicada al trabajo manual. Aquí aparece una jerarquía, y es mi deseo seguir a Arendt en su pretensión de que la cultura moderna se basa en el desbaratamiento de dicha jerarquía, aunque mi formulación sobre ello sea un tanto diferente.

8. De *Valerious Terminus*, citado en B. Farrington, *Francis Bacon*, Nueva York, Lawrence and Wishart, 1962, pág. 142.

9. F. Bacon, *Novum Organum*, I.73; trad. de *Francis Bacon: A Selection of His Works* (edición a cargo de Sidney Warhaft), Toronto, Macmillan, 1965, págs. 350-351.

10. Citado en Farrington, *Francis Bacon*, págs. 148-149.

11. Así pues, Boyle sostuvo que los «artífices» han dado al mundo muchas más invenciones útiles, como el compás, que «los inventores especulativos de nuevas hipótesis cuyas contemplaciones van dirigidas, la mayor parte de las veces, a resolver —no para el doblegamiento ni la aplicación a—

los fenómenos de la naturaleza, por lo cual no es sorprendente que hayan sido más ingeniosos que provechosos y que, por lo tanto, hayan deleitado más que beneficiado a la humanidad»; *Certain Philosophical Essays*, Londres, 1661, pág. 18. Apresurándose a la humildad, Boyle quiso describirse a sí mismo como «mano de obra» (pág. 17), inaugurando con ello una nueva moda: Locke habla de sí mismo como un «peón» (*Essay*, Epistle, pág. 14).

12. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1976, págs. 9-12.

13. Ibíd., págs. 56-63.

14. Aquí, desde luego, no termina el asunto. La ética del honor recupera terreno de forma diferente en conexión con la aparición del ideal de la ciudadanía, que se abre paso, primero en los países anglosajones, y más tarde en todas partes. En cierto sentido, la tarea de hacer justicia a estas dos nociones del bien pasa a ser un importante problema para quienes reflexionan sobre la política y el desarrollo de la sociedad, como puede observarse de varias maneras en Ferguson, Adam Smith, y los autores de la Constitución de los Estados Unidos de América.

15. *Fedón*, 118A.

16. Véase Rabino Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (trad. de Lawrence Kaplan), Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1983, primera parte, sec. viii, donde Soloveitchik contrasta al «hombre haláquico» con el «homo religiosus», haciendo hincapié en que el primero se centra en hacer que el mundo en que viven los hombres sea santo.

17. Citado de Urian Oakes, «A Seasonable Discourse», en E. S. Morgan, *The Puritan Family*, Nueva York, Norton, 1966, pág. 14.

18. Citado de Thomas Hooker, «The Aplication of Redemption», en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 14.

19. Citado de un sermón de Thomas Leadbeater, en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 16.

20. Citado en Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, pág. 41.

21. Así, William Perkins ataca los «votos papistas» como «una pura veneración de la voluntad»; citado en John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pág. 224, n.° 2.

22. Robinson, citado en Charles H. George y Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pág. 124.

23. Citado de Richard Sibbes, *The Saints Cordials* (1637), en ibíd., págs. 124-125.

24. Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 42.

25. Richard Sibbes, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 125.

26. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. de Talcott Parsons), Nueva York, Scribner, 1958, págs. 170-171.

27. Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 42.

28. John Cotton, citado en ibíd., págs. 42-43.

29. John Dod, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 130.

30. Joseph Hall, citado en ibíd., pág. 139n. William Perkins hace también la misma afirmación: «Ahora bien, las obras de cada llamada, cuando se ejecutan de santa manera, se hacen con fe y obediencia, y sirven notablemente para la gloria de Dios, porque la llamada jamás es vulgar... La insignificancia de la llamada no disminuye la bondad de la obra: porque Dios no mira la excelencia de la obra sino al corazón del obrador. Y la acción de un pastor que guarda sus ovejas, ejecutada como digo, de esta manera, es una obra tan grata a los ojos de Dios como la acción del juez al pronunciar sentencia, o del magistrado al fallar una decisión, o del pastor al predicar»; George y George, *Protestant Mind*, pág. 138.

31. Citado de William Perkins, *Works*, en George y George, *Protestant Mind*, pág. 139.

32. Richard Sibbes, citado en William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, Harper, 1939, pág. 161.

33. Citado de John Dod y Robert Cleaver, «Household Government», en Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pág. 216.

34. Citado por Robert Sanderson, «Sermons», en George y George, *Protestant Mind*, págs. 130-131.

35. William Perkins, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 136.

36. Joseph Hall, citado en ibíd.

37. Ibíd.

38. William Perkins, citado en ibíd., pág. 128; la cursiva es mía.

39. Perkins, citado en ibíd., pág. 136.

40. Robert Bolton, citado en ibíd., pág. 136.

41. Lawrence Stone. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, Weidenfeld, 1977, pág. 136.

42. Ibíd., págs. 136-137; Morgan, *The Puritan Family*, pág. 48.

43. Stone, *The Family*, pág. 137.

44. John Cotton, citado en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 48.

45. *Panadise Lost*, VIII, versos 192-194.

46. Citado en Walzer, *Revolution*, págs. 24-25.

47. Véase ibíd., pág. 213. Aquí podemos observar lo bien que el calvinismo pudo fundirse con el espíritu neoestoico, en el que la rigurosa disciplina personal iba vinculada a la útil y constructiva reorganización social. No fue accidental que los primeros frutos de dicho espíritu en los nuevos métodos y disciplina castrenses se evidenciaran en los Países Bajos durante la revuelta de William de Orange contra España. Véase cap. 9.

48. Citado de John Field y Thomas Wilcox, *An Admonition to Parliament*, en Walzer, *Revolution*, pág. 220.

49. Véase Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965, y R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, Nueva York, Dover, 1982.

50. Citado en Foster R. Jones, *Ancients and Moderns*, Berkeley, University of California Press, 1965, pág. 102.

51. Hill, *Intellectual Origins*.

52. Citado en Jones, *Ancients and Moderns*, pág. 94.

53. George y George, *Protestant Mind*, pág. 125.

54. Samuel Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 180.

55. Véase ibíd., págs. 162-180.

14. El cristianismo racionalizado

1. Por ejemplo, Edward Stillinglleet, obispo de Worcester, condenó el *Essay* por socavar los principios del cristianismo. Locke tuvo también que defender su *Reasonableness of Christianity* contra los ataques que le acusaban de ser muy heterodoxo.

2. Véase *Two Treatises of Government* (edición a cargo de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, II.5.

3. *Of the Law of Nature and Nations*, ed. original en latín, Lund, 1672 (trad. ingl.: Londres, 1710), II.iii.20.

4. Las referencias en paréntesis que aparecen en este capítulo, a menos que se indique lo contrario, provienen de Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975. [Véase la nota 13 del cap. 9.]

5. Pufendorf mantiene una concepción similar. Véase *Law of Nature*, I.vi.5.

6. *The Reasonableness of Christianity*, Londres, 1695, pág. 215.

7. Todo el debate acerca de la relación entre los mandamientos de Dios y la razón se transforma una vez que percibimos la razón, no como visión de un orden sustantivo, sino como instrumental. En el primer caso, algo sólo puede ser un mandato de la razón no asistida si es bueno en virtud de la inherente inclinación natural. Pero entonces Dios ya no puede alterar el bien a su voluntad. No obstante, si el mandamiento de Dios lo hace correcto al establecer que sea lo que hay que hacer según la razón instrumental, entonces desaparece el conflicto.

8. Véase *Two Treatises*, I. 86.

9. Así lo argumenta con cierto detalle en *Reasonableness*, págs. 256-282.

10. *Reasonableness*, págs. 287-289. Para serjustos deberíamos tener en cuenta que Locke no estuvo solo al adherirse a esta repugnante opinión de su tiempo. Bossuet justificó su enérgica persecución de la doctrina de Fenelón del «amour pur» alegando que hemos de acatar la ley de Dios, al menos en parte, por nuestro propio interés.

11. Véase la carta de Shaftesbury a Ainsworth, fechada el 3 de junio de 1709, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, págs. 403-404: «Fue el señor Locke quien asestó el golpe decisivo: porque el carácter y los deleznables principios sobre el gobierno del señor Hobbes suprimieron el veneno de su filosofía. El señor Locke fue quien asestó el golpe a todos los fundamentos, quien arrojó todo orden y toda virtud fuera del mundo, e hizo las mismísimas ideas de éstos... *antinaturales*... Así, según el señor Locke, la virtud carece de otra medida, ley o regla, que no sea la moda o la costumbre». ¡Poco caritativa interpretación considerando que procede de un ex alumno! John Yolton ha descrito cuán común fue esta reacción; véase *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1956, cap. 2.2.

12. Véase Shaftesbury, *Life*; y la argumentación en Yolton, *John Locke*, cap. 2.

13. *Two Treatises*, II.6; véase también II.135; y *Some Thoughts concerning Education*, párr. 116.

14. *Two Treatises*, I.86.

15. Me he basado mucho en la argumentación que sobre este punto presenta John Dunn en *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, caps. 16-18.

16. *Two Treatises*, II.26.

17. Ibíd., II.34.

18. Ibíd., II.37.

19. «Pienso que cada cual, de acuerdo con el lugar que la Providencia haya dispuesto para él, está obligado a trabajar por el bien público, tanto como sea capaz, de lo contrario no tiene derecho a comer»; carta de Locke a William Molyneux del 19 de enero de 1694, citada en Dunn, *John Locke*, pág. 251.

20. Dunn, *John Locke*, pág. 254.

21. Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1983, pág. 115.

22. En *The Reasonableness of Christianity*, págs. 1-2, Locke se distancia de dos opiniones extremas. La primera es la de «quienes consideraban que toda la posteridad de Adán estaba condenada al castigo eterno e infinito, por causa de la transgresión de Adán (de quien millones de personas jamás oyeron hablar), y nadie tuvo autorización para tratar en su nombre, o ser su representante; a otros esto les parecía tan poco coherente con la justicia o la bondad del Dios grande e infinito, que pensaron que no había necesidad de redención...; y así hicieron de Jesucristo nada más que el restaurador y predicador de la pura religión natural, violentando con ello el entero significado del Nuevo Testamento». Locke mantiene pulcramente su distancia del deísmo, pero al hacer de ello la inevitable reacción al calvinismo ortodoxo, también se separa de éste.

23. *Some Thoughts concerning Education*, párrs. 104-105.

24. *Reasonableness*, pág. 216.

25. Dunn, *John Locke*, págs. 193 y sigs.

26. Perkins atacó los «votos papistas» del monacato como «mero culto a la voluntad»; citado en Dunn, *John Locke*, pág. 224, n.º 2.

27. Locke, siguiendo el ejemplo de Bacon, frecuentemente considera lo que se interpone entre él y sus adversarios en términos de orgullo *versus* el sentido realista de la posibilidad humana. Esto es cierto, en particular, respecto a los defensores de la metafísica que él ataca. Describe como una de las metas de su *Essay* «terminar con el santuario de la vanidad y la ignorancia» (Epistle, pág. 10). Contrastando con esto, describía su obra con aparente humildad como la de un «peón» (ibíd., pág. 14).

28. Richard Cumberland, *De legibus naturae*, Londres, 1672.

29. John Yolton, *John Locke*, pág. 64, piensa que Locke articula la posición que ha adoptado mediante «las nuevas formas de religión natural cuya popularidad iba en aumento a finales de siglo. En las mentes de aquellos simpatizantes del deísmo y el unitarismo, se sustituía la razón por lo innato como base para la moral y la religión».

30. He estado intentando ofrecer una explicación de las fuentes morales de la posición de Locke y rescatarlas de las tergiversaciones de sus adversarios contemporáneos y del actual clima de pensamiento. Pero ¿podemos decir que Locke se embarque ya en el intento de cubrir las fuentes morales? Y, ¿explicaría ello en parte la tergiversación? La desvinculación trae consigo la objetivación del yo y del mundo, presentándolos como ámbitos neutros abiertos al control. Pero cuanto más se ven bajo esa luz, más se ocluyen los bienes constitutivos que proporcionan nuestras fuentes morales. Este proceso de oclusión lo llevarán mucho más lejos los pensadores de la Ilustración naturalista en el siglo siguiente. La visión moral que faculta el movimiento termina virtualmente inexpresada en el cuerpo de la doctrina; pero va implícitamente incrustada en la retórica y en la polémica.

31. Mathew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londres, 1730, pág. 14.

32. John Toland, *Christianity Not Mysterious*, Londres, 1696, pág. 15.

33. Ibíd., págs. 28-29.

34. «Non tollit gratia naturam sed perficit naturam»; *Summa Theologica*, primera parte, cuest. 1, art. 8, *ad secund.*

35. *Reasonableness*, pág. 289.

36. Ibíd., pág. 193.

37. A Locke no se le clasifica, con razón, como deísta en todo el significado del término, porque la posición a la que se suele dar su nombre, como vemos en Lessing y otros, dio un paso hacia adelante. No sólo dejó de lado la gracia, sino también la revelación. Observamos esta posición en toda su extensión en Tindal y Shaftesbury, por ejemplo. Cristo se convierte en

un sumamente persuasivo maestro de religión natural. Locke rechaza expresamente esta posición en *Reasonableness*, pág. 2.

15. Los sentimientos morales

1. Véase anteriormente, cap. 9.
2. Hobbes, *Leviathan* (edición a cargo de M. Oakeshott), Oxford, Blackwell, s.f., cap. 6, pág. 32.
3. Ibíd., segunda parte, cap. 17, pág. 112. Esta conexión ha sido comentada por Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, cap. 3.
4. Véase la argumentación en Cassirer, *Platonic Renaissance*.
5. John Smith, citado en Cassirer, *Platonic Renaissance*, pág. 164.
6. Ibíd., pág. 163.
7. Ibíd., pág. 164.
8. Ibíd., pág. 165.
9. Ibíd.
10. Benjamin Whichcote, *Sermons*, citado en ibíd., pág. 82.
11. Cudworth, por ejemplo, muestra la influencia de la teoría de la emanación de Plotino, a través de Ficino, en su *True Intellectual System*, donde afirma que las cosas del universo «descienden y resbalan de lo más alto a lo más bajo; por tanto, el primer original de todas las cosas no era el más imperfecto de los seres, sino el más perfecto», citado en Cassirer, *Platonic Renaissance*, págs. 137-138.
12. Con todo, Cudworth finalmente aceptó el mecanicismo cartesiano en lo que se refiere al mundo de la materia. Véase su *Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731. Pero el intento de insertar esto en la teoría platónico-plotiniana de las formas da como resultado una física bastante singular.
13. *Philosophical Regimen*, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, pág. 54.
14. *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, en Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, Londres, 1711; Nueva York, Bobbs-Merrill, 1964, I.279.
15. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.20-22.
16. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 23-24. Véase también la afirmación que aparece más adelante en este libro: lo que hace insoportable el dolor son los dogmas erróneos; pág. 158.
17. Ibíd., pág. 30.
18. Ibíd., pág. 232; la cursiva es del original.

19. Véase ibíd., págs. 7-8; también *Miscellaneous Reflections*, en Shaftesbury, *Characteristies*, II.280.

20. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 262; véase también *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, pág. 43. La imagen original se encuentra en Epicteto, *Discursos*, II.i.39.

21. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 256-257.

22. Shaftesbury, *Characteristics*, págs. 110, 112.

23. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.106.

24. Shaftesbury, *Characteristics*, I.240.

25. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.99-100.

26. *A Letter concerning Enthusiasm*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.28.

27. *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.269.

28. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.55; véase también *Sensus Communis*, II.iii, III.iii, en *Characteristics*, I.65-69, 77-81.

29. *Advice to an Author*, en Shaftesbury, *Characteristics*, 1.227; véase también II.139-140, II.293-294. En II.78-84, Shaftesbury mete al anciano en el diálogo; una criatura muy desagradable y hostil defiende con pocas palabras la opinión de que en sus orígenes los hombres no vivieron en sociedad, sino que tuvieron que desterrarse del estado natural. Él queda sumido en el estupor. La alianza de Locke con Hobbes se pone de manifiesto en la carta de Shaftesbury a Michael Ainsworth del 3 dejunio de 1709 (*Life and Letters* [edición a cargo de Rand], pág. 403): «Fue el señor Locke quien asestó el golpe decisivo: porque el carácter y los deleznables principios sobre el gobierno del señor Hobbes suprimieron el veneno de su filosofía. El señor Locke fue quien asestó el golpe a todos los fundamentos, quien arrojó todo orden y toda virtud fuera del mundo e hizo las mismísimas ideas de éstos... antinaturales y sin fundamento en nuestras mentes».

30. *Advice*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.227.

31. Esta analogía aparece en otros lugares en la obra de Shaftesbury, *Characteristics*, I.214, 251-252, 314, II.129, 177; *Philosophical Regimen*, en *Lif and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 54.

32. Shaftesbury, *Characteristics*, I.136.

33. Ibíd., I.216.

34. *Miscellaneous Reflections*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.177.

35. Samuel Clarke, *Discourse of Natural Religion*, en *British Moralists, 1650-1800* (edición a cargo de D. D. Raphael), Oxford, Oxford University Press, 1969, secs. 225-226, 230-232; William Woolaston, «Religion of Nature Delineated», en *British Moralists* (edición a cargo de Raphael), secs. 274-290.

36. «El iusnaturalismo [*jus naturale*] es el dictado de la razón recta, que muestra la infamia moral, o la necesidad moral, de cualquier acto desde su

acuerdo o desacuerdo con la naturaleza racional, y consecuentemente que dicho acto no está prohibido ni ordenado por Dios», Grocio, *De jure belli ac pacis*, I.i.10; «cualquier cosa es injusta si es repugnante a la naturaleza de la sociedad establecida entre criaturas racionales», ibíd., I.i.3.

37. En la *Letter concerning Enthusiasm*, en *Characteristics*, I.39, Shaftesbury propone que cuando hay que evaluar las pretensiones de los entusiastas, «para juzgar si los espíritus son de Dios, antes debemos juzgar nuestro propio espíritu, si cuenta con razón y buen sentido; si es hábil para juzgar por estar sosegado, tranquilo y ser imparcial, libre de cualquier pasión influyente, de cualquier vapor frívolo o humo melancólico».

38. Véase Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966.

39. Véase, por ejemplo, Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 1-10.

40. Véase *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.255, 259-260.

41. Véase capítulo 5.

42. Por ejemplo: «Lo que me preocupa es la verdad, la razón y el bien *dentro de mí mismo*»; Shaftesbuiy, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 232, la cursiva es del original. Un poco después advierte que no debemos preocuparnos sólo por crear hermosos enclaves para nosotros, sino «tener siempre presente el jardín y las arboledas interiores», donde con frecuencia todo es «gótico y grotesco», pág. 247. En *Advice* habla de «números interiores», *Characteristics*, I.214; véase también II.143, 177. Las llamadas a volverse hacia adentro son frecuentes: véase también I.29, 31, II.274-275.

43. Para los usos de «yo», véase, por ejemplo, *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.105, e ídem, *Philosophical Regimen* (edición a cargo de Rand), págs. 129, 136, 150, 255.

44. «Lichtung»; la palabra aparece en *Sein und Zeit*, pero Heidegger la utiliza con más frecuencia en trabajos posteriores para hablar del trasfondo de todos los fenómenos, lo que posibilita que las cosas aparezcan. Véase el estudio de Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianápolis, Hackett, 1983, pág. 70.

45. Así, en el *Fedón* de Platón, Sócrates ofrece una exposición de la teoría de las ideas que representan la lectura correcta del famoso dicho de Anaxágoras de que el *nous* está en la base de todas las cosas. Para Aristóteles, en el conocimiento el *eidos* del objeto es el mismo que el que se encuentra en el *nous* del conocedor.

46. Véase *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.262.

47. Epicteto, *Encheiridion*, XVI, recomienda mostrar compasión hacia el amigo que ha sufrido alguna pérdida, pero no lamentarlo internamente.

48. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 54.

49. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.144.

50. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reproducción facsímil de la tercera edición, 1742 (Gainesville, Scholars Facsimile Repnints, 1969), introducción, págs. 210-211. En adelante, *Illustrations*.

51. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, reproducción facsímil de la edición de 1742 (Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969), prefacio, pág. vi [en adelante, *Essay*]. Véase también *Illustrations*, pág. 211: «Ingeniosos hombres especulativos, en su esfuerzo por sostener una hipótesis, podrían urdir mil sutiles motivos egoístas, con el más generoso y amable de los corazones con que jamás se pudiera soñar».

52. Hutcheson, *Essay*, págs. 200-201.

53. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Hidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 2.2.2.

54. El sentido es «cualquier determinación de nuestras mentes para recibir ideas independientemente de nuestra voluntad y tener percepciones de placer y dolor» ; Hutcheson, *Essay*, pág. 4.

55. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, reproducción facsímil de la edición de 1725, Hildesheim, Georg Olms, 1971, pág. 106.

56. Véase John Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, cap. 1.

57. Por ejemplo, en Hutcheson, *Illustrations*, pág. 289, en donde hace la analogía con el color.

58. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 274.

59. Hutcheson, *Essay*, pág. 182. Hace una afirmación similar al declarar que finalmente la base del sentido de la belleza es arbitraria, en ídem, *Inquiry*, pág. 42: «Existe infinidad de gustos o encantos posibles de belleza».

60. Hutcheson afronta este asunto en *Illustrations*, pág. 237. Pero luego lo elude. De hecho, parece insoluble tal como él lo plantea. Si respondemos que juzgamos que Dios es bueno porque es benevolente, y que hemos sido programados para aprobar la benevolencia, se podría replicar que si nos hubiera hecho de modo que aprobásemos la crueldad, y como resultado de ello fuéramos desgraciados (Hutcheson cree que lo seríamos), juzgaríamos que Dios es cruel y, no obstante, aún lo creeríamos bueno. Hutcheson sencillamente cree que está planteando una suerte de juicio *entre* esos dos escenarios; pero eso requeriría un sentido del «bien» independiente de los brutales veredictos de nuestro sentido moral, tal como está constituido. En el lenguaje que utilicé antes en la sección 1.1, Hutcheson describe los juicios morales dentro de una psicología de reacciones brutales, pero prefiere seguir tratándolos como respuestas a objetos correctos. No siente el malestar que quizá nosotros pensemos que debería sentir, porque para él sus convic-

ciones básicas —sobre la bondad de la benevolencia y la generosa providencia de Dios— poseen de hecho un estatus absoluto, que no depende de su psicología (por difícil que resulte encajarlo en esa psicología). Desde ese ángulo absoluto los dos escenarios son fácilmente distinguibles y queda triunfalmente aprobada la economía salvífica existente.

61. «La felicidad denota una agradable sensación, sea de la clase que fuere, o un continuo estado de tales sensaciones», Hutcheson, *Illustrations*, pág. 207; «La felicidad consiste en la más alta y duradera gratificación, bien sea de todos nuestros deseos o, si no es posible satisfacerlos todos a la vez, de esos que tienden a los más grandes y duraderos placeres, libres de todos los dolores y los objetos de aversión, o al menos de los más gravosos», ídem, *Essay*, pág. 114.

62. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 150, 165. En *Essay*, págs. 118-120, Hutcheson lanza un ataque directo contra el ideal de *apatheia* de los estoicos.

63. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, reproducción facsímil de la edición póstuma de 1755, Hildesheim, Georg Olms, 1969, pág. 222. Hutcheson intenta una reducción similar de las cuatro virtudes cardinales en *Inquiry*, págs. 126-127: «Así que esas cuatro virtudes comúnmente llamadas las virtudes cardinales, reciben dicho nombre porque son las disposiciones universalmente necesarias para promover el bien público, y demostrar el afecto hacia los agentes racionales»; véase también ibíd., pág. 272.

64. Hutcheson, *Essay*, págs. 204-205. Algunos de los argumentos que ofrece Hutcheson sobre la idea de que el mundo está hecho con la mejor intención podrían parecer un tanto exagerados incluso al doctor Pangloss. Consuela a sus lectores (de clase alta y media), por la impresión que puedan tener de que la suerte de las clases trabajadoras es de «deplorable esclavitud», con la consideración de que los órdenes inferiores son más resistentes y eso no les importa demasiado (*System*, págs. 196-197). Otros argumentos, que muestran la universalidad de los sentimientos benevolentes, son casi conmovedores porque revelan el ingenuo buen carácter de su autor. «La naturaleza humana parece escasamente capaz de sentir un odio desinteresadamente malévolo, o un sosegado deleite por la desgracia ajena», *Inquiry*, pág. 132: esta frase no podría siquiera formularse en nuestro siglo. Afirmaciones similares aparecen en *System*, págs. 156-157; y *Essay*, pág. 141. Hutcheson llega incluso a apelar a «un instinto natural, amable, para ver los objetos de compasión», para explicar por qué la gente va en tropel a presenciar las ejecuciones públicas o a ver a los gladiadores; *Inquiry*, págs. 217-218. Aunque el Marqués de Sade viviera en el otro extremo del siglo XVIII, Hutcheson parece a veces el santo imbécil de la filosofía moral, demasiado bueno para este mundo tan terrible.

65. Hutcheson, *Illustrations*, págs. 227-228.

66. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 274.

67. «Representar los motivos de interés propio, comprometer a los hombres en acciones públicamente útiles, es ciertamente lo más necesario de la moral»; Hutcheson, *Illustrations*, pág. 283. Véase también *Inquiry*, págs. 227-228.

68. David Fate Norton, *David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1982, caps. 1, 2.

69. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 252-253. Véase también ídem, *Essay*, pág. viii-ix.

70. Hutcheson, *Essay*, págs. iv-v.

71. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 161. Véase también ídem, *Illustrations*, pág. 327: «La opinión sobre la bondad de la divinidad y de nuestros semejantes aumenta los buenos afectos y mejora el carácter: la opinión contraria sobre cualquiera de ellos, al levantar aversiones frecuentes, debilita los buenos afectos y perjudica el carácter».

72. Hutcheson, *Essay*, pág. 88.

73. Ibíd., pág. 205.

74. Hutcheson, *System*, pág. 216.

75. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 164. Véase también ídem, *Essay*, pág. 202: la «perfección de nuestra índole» consiste, *inter alia*, en esto: «formar las más amplias ideas sobre nuestros propios intereses, y los de todas las demás naturalezas, racionales y sensibles; abstenerse de todo daño; procurar regular e imparcialmente el más absoluto bien universal, tanto como nos sea posible».

76. Hutcheson, *System*, págs. 206-208. Véase también ídem, *Inquiry*, págs. 272-276.

77. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 168 y sigs.

78. Hutcheson, *Illustrations*, pág. 226. En este argumento Hutcheson formula lo que más tarde haría que Hume ganara fama con su inolvidable afirmación: «La razón es y debe ser esclava de las pasiones».

79. Hutcheson, *Essay*, págs. 179-180.

16. El orden providencial

1. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, reproducción facsímil de la edición póstuma de 1755, Hildesheim, Georg Olms, 1969, pág. 217.

2. Véase cap. 15.

3. Según el catecismo tradicional católico de hace unas cuantas décadas, el hombre fue creado «para servir y amar a Dios».

4. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Nueva York, Knopf, 1986, págs. 109-117, 259.

5. Ibíd., pág. 129.

6. David Hartman, *A Living Covenant*, Nueva York, Macmillan, 1985, pág. 46.

7. La vinculación entre lo sagrado y lo que se pone aparte parece muy extendida. La separación, al parecer, forma parte del significado básico de «kadosh», y también del sentido de «hagios»; véase A. J. Festugière, *La sainteté*, París, PUF, 1949, cap. 1. Y lo que los romanos hacían «sanctus» era asimismo puesto aparte.

8. Así, Filón de Alejandría, en *Sobre Abrahán*, presenta también un relato sobre el patriarca en una dimensión alegórica donde, por ejemplo, sus etapas en el desierto simbolizan las diferentes fases del conocimiento, desde el panteísmo materialista al conocimiento de sí mismo, y de ello a su vez a la percepción de Dios. Debo esta idea a Gretta Taylor.

9. Véase Filipenses 2, 7, donde Pablo dice que Cristo «se despojó de su rango» para tomar la condición de esclavo.

10. Véase Benjamin Whichcote en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 131; también John Smith habla de «los espíritus serviles que no están familiarizados con Dios y su bondad, a quienes les puede espantar de tal manera el pensamiento terrible de una deidad, que les asuste y aterre llevándolos así hasta una cierta veneración y observancia de él. Son propensos a verlo como a un amo severo... no pueden amarlo verdaderamente». Véase también Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, pág. 163.

11. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londres, 1730, cap. 4.

12. Whichcote en *Cambridge Platonists* (edición a cargo de Patrides), págs. 70-71, 167. Los platónicos de Cambridge se basaron abundantemente en los Padres griegos, y en particular adoptaron el concepto de «theiōsis», según el cual los humanos están destinados, mediante la encarnación, a participar de la naturaleza divina.

13. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, pág. 14.

14. Ibíd., pág. 16.

15. Véase, por ejemplo, Mateo 9,2; Marcos 2,5; Lucas 5,20.

16. Hutcheson, *System*, pág. 184.

17. Ibíd., pág. 186. Naturalmente, esta concepción del orden providencial hizo que el deísmo fuera si cabe aún más vulnerable a algunas de las dificultades tradicionales de la teodicea. El terremoto de Lisboa, en el siglo XVIII, causó un enorme impacto intelectual sin precedentes, precisamente porque entraba tan lamentablemente en conflicto con la imagen optimista del orden benevolente.

18. *Lessings Werke* (edición a cargo de J. Pedersen y W. von Olshausen), Berlín-Leipzig, 1924, XXIII, 47.

19. G. E. Lessing, *Die Erziebung des Menschengeschlechts*, Berna, Lang, 1980.

20. Moses Mendelssohn, *Jerusalem* (trad. de A. Jospe), Nueva York, Schocken, 1969, pág. 65.

21. Alexander Pope, *An Essay on Man*, I.237-241, 267-268.

22. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.

23. Pope, *Essay on Man*, I.244-246.

24. Véase John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 3.6.12; y Hutcheson, *System*, pág. 183.

25. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, París, Garnier-Flammarion, 1969, primera parte, párrs. 8 y sigs., págs. 108 y sigs.

26. Pope, *Essay on Man*, I.289.

27. Pope usó también otras partes del repertorio tradicional de las nociones sobre el orden cósmico en su *Windsor Forest*, por ejemplo, la *coincidentia oppositorum*. Earl R. Wasserman argumenta esto en *The Subtler Language*, Baltimore, Johns Hopkins UniversityPress, 1968.

28. Pope, *Essay on Man*, III.7-8.

29. Ibíd., III.9-26, 109-114.

30. G. W. Leibniz, en *Philosophische Schriften* (edición a cargo de C. I. Gerhardt), 7 vols., Berlín, Weidmann, 1875-1890, IV, 449.

31. Pope, *Essay on Man*, III.295-302.

32. Ibíd., I.289-294. El estribillo final se repite en IV.145.

33. Ibíd., II.53, 82-92, 101-110.

34. Ibíd., IV.396.

35. Ibíd., IV.353-360.

36. Véase la argumentación en Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reproducción facsímil de la tercera edición, 1742, Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969, págs. 237-239; e ídem, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, reproducción facsímil de la edición de 1725, Hildesheim, Georg Olms, 1971, pág. 94, II.i.8.

37. La distinción que vengo trazando entre el deísmo de ley extrínseca y cálculo, por un lado, y el del sentimiento, por otro, obviamente es una distinción de tipos ideales. Cada uno tiene su perfecta representación (Locke y Hutcheson, respectivamente), pero no era imposible combinar elementos de ambos. Compartían la idea central de un universo providencialmente engranado que armonizaba los intereses. Por tanto, cabía reconocer la importancia del sentimiento moral, mientras que podía renunciarse a la perentoriedad en el orden de explicación en Hutcheson: los sentimientos morales se explicaban por la noción más fundamental de la simpatía, como hace Adam Smith en *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759 (edición a cargo de D. D. Raphael y A. L. Macfie), Oxford, Oxford University Press, 1976, séptima parte, secc. III, cap. 3; o se explicaban en parte por la

simpatía y en parte por la utilidad, como en la explicación de la justicia que hace Hume en *A Treatise of Human Nature*, Londres, 1739, libro III, segunda parte, caps. 1, 2; y en *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Londres, 1777, cap. 3.

Smith, desde luego, hace un esfuerzo consciente por sintetizar lo que, a su juicio, son las sesgadas teorías de sus predecesores. Junto a las «gentiles» y «amables» virtudes de la benevolencia, da cabida a las «terribles y respetables» de la autosuficiencia (*Theory*, primera parte, sec. 1, cap. 5, pág. 23), que fueron centrales para los antiguos y a las cuales se concedió renovada prominencia en el clima neoestoico, reflejado, como ya hemos visto, en Descartes y Locke. Además de poner el acento en la importancia del cálculo, Smith ve un lugar importante para esa identificación con el todo, crucial en el antiguo estoicismo y a la que Shaftesbury y Hutcheson otorgaron una nueva vida, cada uno a su manera. Smith escribe: «La idea de dicho ser divino, cuya benevolencia y sabiduría desde toda la eternidad ha ideado y conducido la inmensa máquina del universo, de modo que en cualquier momento produzca la mayor cantidad posible de felicidad, es, ciertamente, sin comparación, de todos los objetos de contemplación humana, el más sublime»; *Theory*, cuarta parte, sec. II. cap. 3. pág. 236. Smith, como Shaftesbury, obviamente se inspiró en el estoicismo. Pero él transpuso más meticulosamente su inspiración en las formas del deísmo moderno. El universo no es sólo una «máquina» ideada para «producir la mayor cantidad posible de felicidad», sino que nuestra identificación con él adopta la forma del «espectador imparcial» interiorizado, que aparece en una muy moderna (y reduccionista) teoría de la conciencia.

38. Hutcheson, *Illustrations*, págs. 239-240, 286 y sigs.

17. La cultura de la modernidad

1. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977, págs. 56-63.

2. John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

3. Véase Louis Dumont, *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977.

4. Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, caps. 7, 8, 11, 12.

5. Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957, págs. 87-88.

6. Ibíd., cap. 1.

7. Por ejemplo, Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almquist & Wiksells, 1965; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, págs. 28-29.

8. A. C. Charity, *Events and their Afterlife*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

9. Auerbach, *Mimesis*, págs. 73-74.

10. Walter Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, Schocken, 1969, pág. 261.

11. Anderson, *Imagined Communities*, págs. 30-31.

12. Watt, *Rise of the Novel*, págs. 34-35.

13. Los historiadores de la familia, por ejemplo, Philippe Ariès, en *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, Seuil, 1973, pág. 460, han observado que las divisiones y el socavamiento que sufrió la sociedad jerárquica y orgánica en sus primeras etapas, se debieron tanto a la aspiración a la intimidad familiar como al «individualismo», en el sentido habitual de centrarse en los derechos u objetivos de los individuos. De hecho, esas dos fuerzas han funcionado estrechamente unidas. Sólo a finales del siglo XX empiezan a amenazarse mutuamente cuando una ideología de «autorrealización» milita contra la vida familiar. Tocqueville era muy consciente de ello. Habló de un individualismo «que predispone a cada miembro de la familia a separarse del grupo de sus compañeros y a apartarse de su familia y amigos, de forma que cuando ha creado un pequeño círculo propio, está dispuesto a desentenderse de la sociedad en general»; *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Knopf, 1983, II, 98.

14. *Julie; ou La nouvelle Héloïse*, tercera parte, Carta XI; *New Eloise*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1962, II, 171-172.

15. Ariès, *L'enfant*, pág. 450; *Centuries of Childhood* (trad. de R. Baldick), Nueva York, Knopf, 1962, pág. 398. Ariès (*L'enfant*, pág. xvi) también comenta un desarrollo anterior, en la Florencia del siglo XV, cuando los *palazzi* de ciudadanos prominentes comenzaron a ser construidos dentro de un nuevo diseño que permitía más privacidad a la familia. Pero la segregación del espacio íntimo no se llevó tan lejos como en los países del norte en el siglo XVIII.

16. Como dice Ariès: «Cette conscience de l'enfance et de la famille... postulait des zones d'intimité physique et morale qui n'existaient pas auparavant»; *L'enfant*, pág. 450.

17. Ariès lo establece bien cuando habla del momento en el que la familia comienza a convertirse en el lugar de la vida espiritual en los siglos XV y XVI. Hablando de la «floraison iconographique» de los temas familiares durante aquellos siglos, dice: «Désormais la famille est non seulemente discrètement vécue, mais reconnue comme une valeur et exaltée par toutes les puissances de l'émotion» (*L'enfant*, pág. 406). Por supuesto, la familia ha existido siempre como «réalité vécue... Mais elle n'existait pas comme sentiment ou comme valeur» (pág. 460).

18. El título de un libro de Christopher Lasch, Nueva York, Basic Books, 1977.

19. J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 260 y sigs.

20. Ariès, *Centuries of Childhood*, pág. 413.

21. Jan Lewis, *The Pursuit of Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, caps. 5 y 6; citas de págs. 171, 212.

22. Ibíd., pág. 81. Ariès ha comentado también la idea que se tenía en el siglo XIX del cielo como una eterna reunión familiar; véase *The Hour of Our Death* (trad. de H. Weaver), Nueva York, Knopf, 1981, pág. 611.

23. Rousseau incluye entre los beneficios de la vida superior que el hombre gana en la sociedad, donde se convierte en un ser moral, el hecho de que, como resultado «ses sentiments s'ennoblissent»; *Du contrat social*, I.8. En el *Essai sur l'origine des langues*, París, Bibliotèque du Graphe, 1976, tenemos otra imagen del hombre que se hace humano a través de la sociedad, una vez más en términos de la alteración de los sentimientos: «On se rassemble autour d'un foyer commun, on fait des festins, on y danse... et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond des coeurs le premier sentiment de l'humanité» (pág. 132).

24. Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, pág. 202.

25. Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1912, pág. 128.

26. Ibíd., pág. 34.

27. Ibíd., págs. 145-146.

28. Mornet, *Sentiment*, segunda parte, libro I, cap. 1. Para una explicación general de dicho desarrollo, véase también ibíd., primera parte, y John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981, cap. 10.

29. Mornet, *Sentiment*, segunda parte, libro II, cap. 2.

30. Ibíd., pág. 248.

31. Ibíd., pág. 210.

32. Ibíd., pág. 269.

33. Ibíd., págs. 238, 240.

34. *Macbeth*, 2.3.56, 2.4.17-18.

35. M. H. Abrams, «Structure and Style in the Greater Romantic Lyric», en *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to F. A. Pottle* (edición a cargo de F. W. Hilles y H. Bloom), Nueva York, Oxford University Press, 1965, pág. 100.

36. T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, Londres, Methuen, 1950, pág. 100.

37. Boileau, citado en L. Furst, *Romanticism in Perspective*, Nueva York, Macmillan, 1969, pág. 252.

38. La explicación de lo sublime desarrollada en el siglo XVIII, primero por Burke y más tarde por Kant, se vincula a esta nueva estética de respuesta

subjetiva. Burke ve la fuente de lo sublime en las reacciones ante el dolor y el peligro. Kant presenta la noción de lo sublime, en gran medida, como un «objetivo correlativo» de nuestro propio ser como agentes de la razón práctica. Lo sublime es así porque despierta el sentido de la ilimitada capacidad moral. Pero, por supuesto, la respuesta ya no se define aquí como sentimiento. Véase E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Londres, 1757; 2.ª edición, 1759, reimpresión a cargo de J. T. Boulton, Londres, Routledge, 1958, primera parte, sec. vii; e I. Kant, *Crítica del juicio*, primera parte, primera división, segundo libro.

39. Mornet, *Romantisme*, pág. 47. Es una ironía de la historia que, más tarde, fuera la hija de la señora Necker, la señora de Staël, una de las personalidades clave que contribuyeron a la introducción del Romanticismo alemán en Francia.

40. Mornet, *Sentiment*, pág. 255.

41. Citado en Abrams, «Structure and Style», págs. 551-552.

42. Véase Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1968.

43. Laurence Sterne, *Sentimental Journey* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, Scholastic Press, 1929, pág. 125.

44. Véase Philip Greven, *The Protestant Temperament*, Nueva York, Knopf, 1977, cap. 2.

45. Como sostiene Jan Lewis respecto al caso de Virginia; *The Pursuit of Happines*, págs. 222-223.

18. Horizontes fracturados

1. Louis Dumont, en *Essais sur l'individualisme*, París, Gallimard, 1983, ha estudiado perspicazmente el caso particular de Alemania, que recoge y transforma la Ilustración británico-francesa. También yo he hablado sobre esto en mi *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

2. En el último capítulo veremos cuán paralizante puede resultar perder de vista esta distinción e *identificar* un desarrollo cultural dado con una filosofía particular. La racional formulación conceptual sobre, por ejemplo, los ideales de la razón y de la libertad autorresponsables, resulta casi imposible cuando éstos van indisolublemente ligados a la teoría lockeana del yo puntual, por ejemplo. Esto significa que, o bien quienes abrazan esos ideales se sienten obligados a abrazar la teoría; o que quienes no se acogen a la teoría se sienten obligados a rechazar los ideales. Puesto que los ideales poseen una cierta validez y la teoría está (creo) profundamente equivocada, dicha identificación está destinada a desencaminarnos, sea cual fuere su modo de funcionamiento.

3. Véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1975.

4. He estudiado la relación que existe entre las formulaciones filosóficas y los grandes movimientos de la cultura, que, entre otros campos, quedan reflejados en la literatura. Pero algo de esa misma relación circular existe entre dichas corrientes y las importantes formulaciones que presenta la propia literatura. Daniel Mornet en *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, analiza dicha relación con gran profundidad (véase la conclusión). Por otro lado, *La nouvelle Héloïse* de Rousseau hizo que la nueva filosofía del sentimiento y su afín, el sentimiento hacia la naturaleza, causaran un tremendo impacto en la escena cultural francesa del momento. Pero esto no quiere decir que antes no se hubiera desarrollado ya un clima propicio para el sentimiento. También hay que subrayar que la preexistencia de dicho clima no debería hacernos perder de vista el modo en que Rousseau configura el nuevo punto de vista: por ejemplo, el peculiar sentido rousseauniano de nobleza y sentimiento, su relación con la bondad natural, y una doctrina de libertad, así como también los particulares escenarios naturales que Rousseau hizo paradigmáticos. *La nouvelle Héloïse* llevó a cientos de personas a viajar a las montañas y los valles suizos.

5. Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, París, J. Vrin, 143, pág. 171.

6. Benjamin Whichcote, citado en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 46-47.

7. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*. vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966, págs. 400-401.

8. Y, por supuesto, algo parecido sucedió respecto a la inmortalidad, que también pareciera obvia e incuestionable a nuestros antepasados. Ésta iba entretejida con la creencia en Dios, y al igual que ella estaba sostenida por una «ruta» interior y exterior. El hecho de poseer un alma superior al cuerpo y que sobreviviría después de morir éste parecía inseparable del hecho de poseer una naturaleza superior, estar capacitado para la razón, la reflexión y la búsqueda moral. Las varias «pruebas» poscartesianas de la inmortalidad a través de la inmaterialidad e indivisibilidad del alma representan una línea de articulación racional de dicha creencia que estaba profundamente arraigada. Y, al mismo tiempo, la inmortalidad parece obviamente parte de cualquier esquema providencial, puesto que sólo ella permitirá la justicia final de las recompensas o los castigos, así como la perfección de nuestro crecimiento espiritual. El obispo Butler y Kant ofrecen argumentos que articulan esta ruta, aunque llegaron tarde, cuando el edificio de la creencia arraigada ya había comenzado a desmoronarse.

9. Philip Greven, *The Protestant Temperament*, Nueva York, Knopf, 1977.

10. Ibíd., págs. 328, 324.

11. Véase D. P. Walker, *The Decline of Hell*, Londres, Routledge, 1964; John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981, págs. 176-190; Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1973, cap. 2.

19. La Ilustración radical

1. «Aufklärer», que significa «pensador (o defensor) de la Ilustración». Lamentablemente, en la lengua inglesa no parece existir un sustantivo que abarque todo ese significado. Así, presentando mis excusas, he utilizado la palabra alemana. Me alivia decir que ya hay un precedente, puesto que Peter Gay, en su justamente célebre estudio *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Nueva York, Knopf, 1966, 1969, encontró el mismo problema al utilizar la palabra francesa «philosophe». Pude haber seguido sus pasos, pero temí que el sentido más corriente de esta palabra, que es más amplio y, al mismo tiempo, más estrecho que el del uso especial, podría confundir las cosas. Por eso he recurrido al germanismo.

2. J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, cap. 1, párr. 2.

3. La lista proviene de *Principles* de Bentham, cap. 2, párr: 14, nota d.

4. Helvecio, *De l'homme*, V.iii.12.

5. Bentham, *Principles*, cap. 1. párr. 1.

6. Citado en Arthur M. Wilson, *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1972, págs. 210, 237. Véase también Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Éditions Souales, 1970, pág. 159: «Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu, de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire, d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui».

7. *Discours de la méthode*, tercera parte, en *Oeuvres de Descartes* (edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery), París, Vrin, 1973, VI 22.

8. Véase Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, Fayard, 1961, y P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, París, Flammarion, 1971. Más anacrónica aún es la noción de que ya Descartes era un secreto ateo, que sólo declaraba su creencia por razones de prudencia. Los estraussianos se inclinan por esta noción.

9. Véase la prueba de Dios de Descartes en la tercera Meditación.

10. Holbach, *Le systéme de la nature*, reproducción facsímil, 2 vols., Hildesheim, Georg Olms, 1966, I, 3.

11. Ibíd., I, 58-59.

12. Ibíd., I, 2.
13. Ibíd., II, 408-409.
14. Helvecio, *De l'homme*, II.vi, págs. 146-147.
15. Bentham, *Principles*, cap. 2. párrs. 5-6.
16. Whichcote y Smith denuncian a quienes proyectan sus defectos en Dios y lo presentan como «algo malhumorado y obstinado, porque así es como son ellos»; Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, pág. 165. «Quienes son vengativos piensan que la bondad de Dios le permite ser cruel», como dice Whichcote en *Aphorisms*, n.° 388.
17. John Smith, citado en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 140.
18. Diderot, «Supplément au voyage de Bougainville», en *Oeuvres philosophiques*, París, Garnier, 1964, pág. 476.
19. Véase también Condorcet, *Esquisse*, pág. 97.
20. Diderot, *Oeuvres*, pág. 510. Diderot parece arrojarse en un primitivismo de largo alcance en su trabajo, al oponer el hombre «natural» al hombre «artificial» (pág. 511). Pero esta posición estaba lejos de ser inequívoca. Más adelante, en el mismo diálogo (pág. 513), hace notar abruptamente que la gente civilizada vive más que los salvajes. Esto hace recordar su lapidario argumento contra Rousseau, en su refutación a *De l'homme* de Helvecio: «La durée moyenne de la vie de l'homme policé excède la durée moyenne de la vie de l'homme sauvage. Tout est dit» (Diderot, citado en pág. 513, n.° 2). Diderot era consciente de la tensión implícita en su posición, pero aun así la prefería a la de Rousseau, a quien rechazaba con un ímpetu que rozaba el insulto, en las líneas siguientes: «J'aime mieux la vice raffiné sous un habit de soie que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère, pâle, sale et hideuse, étendue sur la terre, humide et malsaine» (citado en Ira Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977, I, 276).
21. Holbach, *Politique naturelle*, Tours, 1796, pág. 118.
22. Condorcet, *Esquisse*, pág. 226.
23. Ibíd., págs. 226-227.
24. Citado en Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge, 1983, pág. 276.
25. La forma en que las previas concepciones del orden justificaban los terribles castigos de tiempos atrás, queda bien ilustrada en los pasajes que abren *Surveiller et punir* de Foucault, París, Gallimard, 1975, donde, como he señalado antes, relata la ejecución de Damiens, culpable de un intento de regicidio, a mediados del siglo XVIII, la época de la Ilustración. He examinado esto en mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

26. La expresión «espectador imparcial» es de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759, pero el ideal de la benevolencia imparcial es general en toda la extensión del deísmo y de la Ilustración naturalista. Hemos visto antes (capítulo 14) que Locke tenía la noción similar de que el elevarnos desde la pasión a la razón nos libera del egoísmo y el ánimo destructivo. Y también actualmente observamos ejemplos de la misma clase de reflexión moral. Así, Derek Parfit, tras establecer (a su satisfacción) su reduccionista teoría de la identidad personal, que relativiza la cuestión de la existencia continuada en la misma persona, dice: «¿Deprime la verdad? Algunos piensan que sí. No obstante, yo la considero liberadora y consoladora. Cuando yo aún creía en la *visión no reduccionista* parecía aprisionado en mí mismo. Mi vida se asemejaba a un túnel de cristal, a través del cual yo me movía cada año más raudamente, y al final del cual sólo había oscuridad. Cuando cambié de opinión, las paredes del túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo a campo descubierto... Otras personas están cerca. Me preocupo menos sobre el resto de mi vida, y estoy más interesado por las vidas de los demás»; *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 281.

27. Bentham, *Principles*, cap. 2. párr. 4.

28. Holbach, *Système*, II, cap. 12.

29. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 573.

30. Holbach, *Système*, II, cap.10, citado en Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1967, pág. 362. Diderot formula una acusación similar en su *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, edición Assézat, III, pág. 217; citado en Naville, *D'Holbach*.

31. Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, París, Gallimard, 1948.

32. Véase Daniel Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1912, pág. 152.

33. Como hace Holbach en su *Système*, II, cap. 10.

34. Marqués de Sade, *Juliette*, I.89, citado en Naville, *D'Holbach*, págs. 367-368.

35. Bentham, *Principles*, cap. 1, párr. 1.

36. Harrison, *Bentham*, cap. 10.

37. Véase, por ejemplo, la refutación que hace Diderot de *De l'homme* de Helvecio, citada en la nota 29.

38. Bentham habla de él como una de sus fuentes.

39. Bentham, *Principles*, cap. 2, párr. 7.

40. Véase Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966.

41. *Philosophical Regimen*, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regime of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900.

42. *Essais*, III.ix, en *Les essais de Michel de Montaigne* (edición a cargo de Pierre Villey; nueva edición a cargo de V. L. Saulnier), 2 vols., París, PUF, 1978, II 989; *The Essays of Montaigne* (trad. de Florio), Nueva York, Modern Library, 1933, 896.

43. Rilke, *Elegías de Duino*, II; *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (trad. de Stephen Mitchell), Nueva York, Vintage, 1984, pág. 161.

44. Así pues, yo sostendría que la humillación que inflige Hume a las pretensiones de la razón mediante sus argumentos escépticos, en realidad no está destinada a producir en nosotros una suerte de desesperación epistémica, sino a llevarnos a descubrir y aceptar nuestros límites. Acepta libremente que nadie puede *ser* verdaderamente escéptico y al mismo tiempo dejar de creer: «La naturaleza, por una absoluta e incontrolable necesidad, ha determinado que juzguemos, tanto como respiramos y sentimos»; *A Treatise of Human Nature* (edición a cargo de Selby-Bigge), Oxford, Oxford University Press, 1888, pág. 183. La razón de este argumento es demostrar «que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensible que de la parte reflexiva de nuestra naturaleza» (ibíd.). Esta noción debería librarnos de vanos esfuerzos por lograr una imposible, autofundamentada certeza. Para esta formulación me he valido en gran medida del *Hume* de Barry Stroud, Londres, Routledge, 1977, aunque es muy posible que él considere inaceptable la opinión que aquí expreso.

45. Véase, por ejemplo, Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983, para un interesante desarrollo de las ideas de Wittgenstein en este aspecto. También Heidegger abrió líneas de exploración de una cuestión que asimismo puede ser vista como la aceptación de lo que somos, es decir, el lugar del *Lichtung*.

46. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 4.3.6.

47. Douglas Hofstadter, «Reductionism and Religion» (réplica a John Searle), *Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980), pág. 434.

48. Holbach, *Système*, I, 59.

49. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 266; y en *Rameau's Nephew and D'Alembert Dreams* (trad. de L. W. Tancock), Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

50. Lucrecio, *De rerum natura*, II.991 y sigs.

51. «Divina voluptas» y «horror», *De rerum natura*, III.28-29.

52. Aunque éste es a veces el caso: véase K. Popper y J. Eccles, *The Self and Its Brain*, Nueva York, Springer, 1977.

53. Véase Marjorie Grene, *The Knower and the Known*, Washington, D. C., University Press of America, 1984, para una declaración de una teoría antirreduccionista de los niveles del ser que también es bastante antidualista. Merleau-Ponty también es famoso por haber desarrollado una

teoría de esta clase. Véase *La structure du comportement*, París, PUF, 1953, y *La phénomenologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

54. Diderot, *Rêve*, en *Oeuvres*, pág. 299; y *D'Alembert's Dream*, pág. 174.

55. Citado en Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, pág. 283. Mercier fue llevado a semejantes sentimientos en el Jura: «Ainsi quand l'imagination s'enfonce dans la succession rapide des années et des siècles... lorsqu'elle considère ces milliers d'hommes qui sont tombés et qui tombent, cette multitude de faits écoulés, ces troncs ensevelis, dont il reste à peine la mémoire, l'âme éprouve un certain frémissement;... et la réflexion court se perdre avec les heures dans l'abîme des choses éternelles»; citado en Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1912, págs. 175-176.

56. Charles Rosen, «Now, Voyager», en *The New York Review of Books*, 6 de noviembre de 1986, pág. 58.

57. Este giro hacia la inmortalidad de la fama fue uno de los puntos afines entre la Ilustración francesa y la cultura política de los antiguos. Los enciclopedistas desempeñaron su parte en lo concerniente a la vuelta a los modelos clásicos en la cultura francesa de la segunda mitad del siglo XVIII, tras el interludio rococó de la Regencia. Se establece el trasfondo en el que surgirán el pensamiento y la retórica del período revolucionario. El vínculo entre el líder de la Roma antigua y el moderno revolucionario-filósofo, se forja iconográficamente en los grandes lienzos de David. No es accidental que el gran monumento de la revolución, que conserva su fuerza simbólica durante la tradición republicana, sea el Panteón.

58. Diderot, *Réfutation*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 574.

59. Holbach, *Essai sur les préjugés*, del cap. 14, citado en Naville, *D'Holbach*, págs. 359-360.

60. Condorcet, *Equisse*, pág. 157.

61. Ibíd., págs. 161, 164.

62. Ibíd., págs. 238-239.

20. La naturaleza como fuente

1. Alexander Pope, *An Essay on Man*, II.91-92.

2. Antoine Arnauld y Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Flammarion «Science de l'homme», París, Flammarion 1970, primera parte, caps. 9, 10.

3. Pierre Nicole, citado en Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, París, Gallimard, 1948, págs. 140-142.

4. Pascal, citado en ibíd., págs. 420, 323.

5. Véase J.-J. Rousseau, *Lettre à Mgr. de Beaumont*, París, Éditions Garnier, 1962, págs. 445-448.

6. J.-J. Rousseau, *Émile*, París, Éditions Garnier, 1964, libro II, pág. 81. Casi las mismas palabras aparecen en la *Lettre à Mgr. de Beaumont*, pág. 444, y al comienzo de *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, en *Oeuvres Complètes*, edición Pléiade, 2 vols., París, Gallimard, 1959, I, 668.

7. *Émile*, pág. 5.

8. *Émile*, pág. 355. Véase también el Primer Discurso, París, Garnier-Flammarion, 1971, pág. 59: «O vertu!... ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?».

9. *Émile*, pág. 353.

10. *Émile*, págs. 354-355.

11. «Or c'est du sytème moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblabes que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné»; *Émile*, pág. 354.

12. *Émile*, págs. 65, 64, 68.

13. Véase la descripción de la escena que presenció siendo un muchacho, cuando los soldados y oficiales del regimiento de Saint-Gervais bailan juntos una vez terminado su ejercicio militar y se les unen sus mujeres y familias. La celebración pública y la doméstica confluyen, sin hiato. «Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurois peindre». Rousseau se siente profundamente conmovido. Y también su padre: «Mon père... fut saisi d'un trésaillement que je crois sentir et partager encore. "Jean-Jacques... aime ton pays"»: en J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, París, Éditions Garnier, 1962, pág. 232n.

14. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro IV, cap. 1.

15. *Émile*, págs. 329-330. Éste era, por supuesto, exactamente el punto donde Holbach y Diderot discutieron acaloradamente el argumento deísta. Rousseau declara que su teoría es incomprensible. «J'ai fait tous mes efforts pour concevoir une molécule vivante, sans pouvoir en venir à bout. L'idée de la matière sentant sans avoir de sens me paraît inintelligible et contradictoire»; pág. 329n.

16. «La bonté de l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre»; *Émile*, pág. 347.

17. «Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce voeu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé»; *Émile*, pág. 359.

18. *Émile*, pág. 350.

19. Capítulo 16.

20. *Émile*, pág. 358, la cursiva es del original.

21. Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983, explora los paralelismos entre los libros de Agustín y de Rousseau. Eso le permite resaltar el contraste entre los dos, y el papel crucial que desempeña en el de Rousseau la exploración autobiográfica del yo.

22. Desde luego que es crucial en la posición de Kant que el criterio formal *dicte* los particulares resultados en determinadas circunstancias; de lo contrario su moralidad no tendría contenido. Se supone que las varias formulaciones del imperativo categórico, particularmente la que hace en términos de la «universalizabilidad», generan ese contenido. Uno puede tener dudas sobre si en realidad lo logran, pero en lo que concierne a mi argumentación, pasaré por alto esas objeciones.

23. I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1969, pág. 412.

24. Ibíd., pág. 429.

25. Ibíd., pág. 428.

26. Ibíd., pág. 434.

27. Véase mi argumentación en «Kant's Theory of Freedom», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 318-337.

28. Kant, *Foundations*, pág. 397.

29. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, VIII, 19-22.

30. Ibíd., pág. 26g; *Kant's Political Writings* (trad. de Hans Reiss), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pág. 49.

31. «Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden»; Kant, *Idee*, pág. 23.

32. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, primera parte, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VI, 17-44.

33. Goethe, tras leer este pasaje comentó que Kant había «estropeado su inclinación filosófica».

34. «Was ist Aufklärung?», *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VIII, 35; *Kant's Political Writings*, pág. 54.

21. El giro expresivista

1. Véase A. O. Lovejoy, «On the Discrimination of Romanticisms», en sus *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1948. La literatura que intenta definir el Romanticismo es muy am-

plia. Me ha resultado muy útil *Romanticism in Perspective*, de Lilian Furst, Nueva York, Macmillan, 1969. Véase también su «The Contours of European Romanticism», en su colección del mismo título, Londres, Macmillan, 1979, y también René Wellek, «The Concept of Romanticism in Literary History», en *Concepts of Criticism* (edición a cargo de Stephen G. Nichols, Jr.), New Haven, Yale UniversityPress, 1963.

2. Véase «Tintern Abbey», de Wordsworth:

For I have learned
To look at nature, not as in the hour
Of thoughtless youth; but hearing oftentimes
The still, sad music of humanity,
Nor harsh nor grating, though an ample power
To chasten and subdue. And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man;
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.

He aprendido
a contemplar la naturaleza, no como en el momento
de la disipada juventud; sino tantas veces escuchando
la triste, callada música de la humanidad,
ni áspera ni chirriante, aunque con un gran poder
para atenuar y calmar. Y he sentido
una presencia que me inquieta con el gozo
de pensamientos elevados; una sublime sensación
de algo hondamente fundido,
cuya morada es la luz del sol poniente,
y los mares envolventes, y el aire vivo,
y el azul cielo, y en la mente humana;
un gesto y un espíritu, que impulsa
todas las cosas que piensan, todos los objetos del pensamiento
y resuena a través de todas las cosas.

3. Johann Gottlob Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschilchen Seele*, en *Herders Sämtliche Werke* (edición a cargo de Bernard Suphan), 15 vols., Berlín, Weidmann, 1877-1913, VIII, 200. Coleridge, que estuvo muy influido por el pensamiento alemán, expresa una idea similar: «Todo tiene su propia vida... y todos somos *Una Vida*»; citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press,

1953, pág. 65. Shelley también apela a una imagen similar de la gran corriente de las cosas, a través de la metáfora de la lira eólica que suena por el aire. Ésta se convierte en la imagen de los poetas que, si «han sido armonizados por su propia voluntad... regalan la más divina melodía, cuando el aliento universal del ser roza su armadura»; citado en Abrams, *Mirror*, pág. 61.

4. F. Hölderlin, en *Hiperión*, libro I, segunda carta, habla del anhelo de «Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur». Claro que éste no es nuestro destino final; hemos de retornar a la unidad superior que incorpora el pensamiento y la libertad. Pero este «todo» («All») es la realidad en la que estamos. Novalis, por su parte, pregunta: «Gehören Tiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein blosser Nervenknoten in dem unendlich verschieden laufende Fäden sich kreuzen?». Citado en Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 84.

5. Michael Beddow, *The Fiction of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cap. 3, ha mostrado cómo Goethe en su período clásico se inspiró en la misma concepción expresivista en la que antes se había inspirado Herder. Compartían la idea de que el poeta no articula sólo su propio yo, sino también una realidad mayor. «Así sucede con el poeta. Mientras sólo exprese sus sentimientos subjetivos, no merece ese nombre; pero en cuanto sabe cómo apropiarse y expresar el mundo, es un poeta»; citado en Abrams, *Mirror*, pág. 344, n.º 29.

6. Véase mi *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, caps. 1 y 2, para la relación de Hegel con la generación romántica.

7. Éste es el giro que da el cura saboyano cuando alega que, aunque él no pueda probar su teoría sobre la primacía de la conciencia, sus enemigos tampoco pueden probar lo contrario; y por eso, «quand nous affirmons qu'il existe, nous sommes tout aussi bien fondés qu'eux, et nous avons de plus le témoignage intérieur, et la voix de la conscience qui dépose pour elle-même»; *Émile*, París, Éditions Garnier, 1964, pág. 354.

8. Novalis, *Sämtliche Werke*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1953, VI, 379; Herder, *Vom Erkennen*, en *Sämtliche Werke*, VIII, 199; Wordsworth, *Preface to the «Lyrical Ballads»*, en *Poetical Works*, II, 394-395.

9. Esta suerte de inmediata unidad entre lo sensual y lo espiritual, cuya inspiración para la generación romántica arranca de Rousseau, es celebrada en algunos de los primeros poemas de Hölderlin, como el «Hymne an die Göttin der Harmonie». Luego dicha unidad se reinterpreta como una síntesis superior, que incorpora la razón, y se ve la unidad inmediata como inspiradora y, no obstante, suicida, una combinación captada en la figura de Empédocles:

Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt
Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,

Und du in schauderndem Verlangen
Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen

Friedrich Hölderlin: *Poems and Fragments* (edición a cargo de Michael Hamburger), Londres, Routledge, 1960, pág. 30.

10. El Abbé du Bos, en *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, París, 1719, refiere el juicio de la belleza a los sentidos, no a la razón. En ello coincide con Hutcheson en su *Inquiry* de 1725 para crear un nuevo clima de pensamiento en el cual la belleza se define en función de nuestras respuestas. Nuestra propensión a reaccionar con una particular clase de placer adquirió gran importancia como explicación de la belleza. Es la forma que luego vendría a llamarse «estética», en parte bajo la influencia de Baumgarten, *Aesthetica*, 2 vols., Frankfurt an der Oder, 1750-1758. Burke, en *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beantiful*, Londres, 1757; 2.ª edición, 1759 (reimpresión a cargo de J. T. Boulton), Londres, Routledge, 1958, abunda en ello en su famosa e influyente definición de lo sublime, en términos de nuestras respuestas al dolor, al peligro y a lo terrible. Kant (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) se basa en ello, pero naturalmente se distancia de la teoría de la sensación estética, al igual que lo hiciera de la teoría del sentido moral. Sin embargo, ambos, lo bello y lo sublime, se definen en términos de la respuesta del sujeto y de su relación con sus propias facultades.

11. Véase Taylor, *Hegel*, cap. 1.

12. Herder, *Ideen*, vii.1, en *Sämtliche Werke*, XIII, 291.

13. Nueva York, Oxford University Press, 1953.

14. Véase Abrams, *Mirror*, cap. 4, para una formulación de estos desarrollos.

1 5. Citado en Abrams, *Mirror*, pág. 282.

16. Prólogo de «The Excursion», versos 63-71.

17. Citado en T. Todorov, *Théories du symbol*, París, Seuil, 1977, pág. 185.

18. F. Schlegel, *Ideen* 44, en *Kritische Schriften*, pág. 91 (trad. de Lilian R. Furst), citado en Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 321, n.º 18.

19. Shelley, *Defense of Poetry*, en *Complete Works*, Nueva York, Gordian Press, 1965, VII, pág. 137. También Novalis cree que está quitando el velo que cubre el mundo del espíritu, aunque también hace hincapié en que el poeta recrea, transforma, transfigura ese mundo a través de la imaginación. «Ich bin der Mittelpunkt, der heilige Quell»; *Heinrich von Ofterdingen*, en *Sämtliche Werke*, I, 321-322.

20. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Berlín, Realschulbuchhandlung, 1806, pág. 9; Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 335, n.º 83.

21. Coleridge, *Biographia Literaria*, Londres, Oxford University Press, 1954, 1202.

22. A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Heidelberg, Mohr & Winter, 1817, pág. 91.

23. *Statesman's Manual: Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, pág. 25.

24. De *The Statesman's Manual*, citado en M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 221.

25. Citado en Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 26.

26. Véase Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. bilingüe (edición y traducción a cargo de E. M. Wilkinson y C. A. Willoughby), Oxford, Oxford University Press, 1967. Furst, en *Romanticism in Perspective*, plantea la interesante observación de que el acento puesto en la imaginación no fue manifiesto entre los escritores románticos franceses, pero sí entre sus colegas alemanes e ingleses. Ello indudablemente tenía que ver con su enfoque en la espontánea representación de la naturaleza y la expresión de los sentimientos auténticos, frente a la articulación de la más amplia realidad de la naturaleza. El símbolo no desempeñaba un papel importante para ellos. Pero Furst observa que en algunos aspectos los escritores simbolistas de la última mitad del siglo —Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud— fueron los primeros en transponer plenamente el Romanticismo alemán a la cultura francesa, sirviendo este hecho para distanciarse de su propia cultura. Baudelaire, a diferencia de sus primeros compatriotas románticos, y al igual que Novalis, otorgó un papel relevante a la imaginación; véase ibíd., págs. 287-288. Véase también la formulación de H. G. Gadamer sobre el desarrollo de esta noción de símbolo en *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1975, págs. 66-67. Para una crítica de la idea de que el símbolo es clave para la literatura posromántica, véase Paul de Man, «The Rhetoric of Temporality», en su *Blindness and Insight*, Minneápolis, University of Minnessota Press, 1983.

27. Alexander Pope, *An Essay on Man*, III.7-26.

28. Ibíd., III.15.

29. Los primeros versos del «Patmos» de Hölderlin; versión inglesa de Michael Hamburger en *Friedrich Hölderin: Poems and Fragments*, Londres, Routledge, 1966, pág. 463.

30. Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1968, págs. 10-11.

31. Así, Wordsworth dice cómo él

would stand;
If the night blackened with a coming storm,
Beneath some rock, listening to notes that are
The ghostly language of the ancient earth,
Or make their dim abode in distant winds,
(«The Prelude», II.307-311).

Estaría
en la noche cerrada por tormenta inminente,
bajo una roca, oyendo notas que son
la lengua espectral de la antigua tierra,
o tienen morada crepuscular en vientos lejanos.

[«El preludio», *Poetas románticos ingleses*, Barcelona, Planeta, 1989; II. pág. 37 (trad. cast. de José M.ª Valverde y Leopoldo Panero).]

El propio poeta ha de forjar las imágenes a través de las cuales podemos escuchar esa «lengua espectral».

32. Rosen y Zerner, *Romanticism*, pág. 58. Este capítulo (2) contiene una excelente exposición sobre la aspiración romántica al simbolismo natural.

33. Ibíd., págs. 68 y sigs.

34. Citado en ídem, pág. 67. Rosen y Zerner relacionan esto con una declaración de Constable: «Para mí, pintura es sólo otra palabra para sentimiento».

35. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964.

36. Wilhem von Humboldt, *On the Limits of State Action*, Londres, Cambridge University Press, 1969.

37. «Por tanto, la fundamentación de toda filosofía verdadera está en la plena captación de la diferencia entre... esa intuición de las cosas que surge cuando nos percibimos a nosotros mismos como uno con el todo... y la que se presenta cuando... pensamos de nosotros como seres separados, y colocamos la naturaleza en la antítesis de la mente, como objeto a sujeto, cosa a pensamiento, muerte a vida»; Wordsworth, *The Friend*, 3 vols., Londres, 1818, III, págs. 261-262.

38. Véase mi «Legitimation Crisis?», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

39. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, segundo libro, primera sección, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, V, 107-110.

40. Kant, «Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte», *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VIII, 116n.

41. Schiller, *Letters*, VI, párr. 6.

42. Lo he analizado más detalladamente en *Hegel*, cap. 1.

43. Citado en Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, pág. 21 (trad. de Unger).

44. Véase J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Sacker & Warburg, 1952, e ídem, *Political Messianism*, Londres, Secker & Warburg, 1960; aunque Talmon arroja su red bastante más lejos que yo.

45. Véase Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Secker & Warburg, 1957.

46. Citas de Abrams, *Mirror*, págs. 47, 51.
47. Véase mi *Hegel*, cap. 20.

22. Nuestros contemporáneos victorianos

1. Todo esto no significa que la lectura tendenciosa sea enteramente falsa. Lo extraordinario es que en efecto se derrumbó la jerarquía; y que, además, en las sociedades en que la igualdad estaba más avanzada fue reconociéndose cada vez más como pauta cultural, aunque ello tuviera también algo que ver con el hecho de que en general fueran las más avanzadas económicamente. Así, el liberalismo comienza a destruir la resistencia, incluso en la Rusia zarista. La Alemania wilhelmina buscaba la justificación de sus especiales instituciones preliberales en ideologías totalmente «modernas», como el nacionalismo y la visión hegeliana vulgar del Estado. El Estado austríaco fue progresivamente perdiendo confianza en sí mismo.

Lo que vemos en todas partes es la caída de la previa estructura política de modernización, que había comenzado con la ola de regímenes absolutistas en el siglo XVII, inspirada en parte por la filosofía neoestoica. Véase Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Marc Raeff, *The Well Ordered Police State*, New Haven, Yale University Press, 1983; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, NLB, 1974. Este modelo fue particularmente eficaz en Alemania y en Rusia, y también permaneció por más tiempo en esos países. Requería el control y la reorganización desde arriba y desde el centro con vistas a aumentar la eficiencia y la productividad, pero todo ello basado en una sociedad de órdenes y jerarquía. Sólo en retrospectiva parece incoherente (aunque finalmente quizá resultara contraproducente). En aquel momento, dicha jerarquía parecía indisolublemente ligada al principio de soberanía que unificaba aquellas sociedades y justificaba la política activista, tanto por la idea de que una sociedad de órdenes requería supuestamente una cierta autoridad suprema que la armonizara y coordinara, como porque se percibía el poder regio como la cúspide de la jerarquía. La exhibición barroca del poder monárquico era parte esencial de la forma política de esas sociedades. Véase Raeff, *Police State*, págs. 147-149.

2. Nietzsche, por supuesto, lo interpreta como hipersensibilidad al sufrimiento, como una debilidad. La Edad Moderna está «eins allesamt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden *lassen* zu können» (*Jenseits von Gut und Böse*, 202). Es una debilidad de la que habrá de liberarse el superhombre. Pero, pese a todo el atractivo que encierra la filosofía de Nietzsche, como cultura encontramos

bastante difícil liberarnos de esa preocupación. Incluso después del espantoso intento del nazismo por negar dicha ética, Europa ha vuelto a ella.

3. Sobre los orígenes del debate contemporáneo sobre las teorías de la libertad, véase Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969. Para una relación de diferentes opiniones sobre el tema, véase mi «What's Wrong with Negative Liberty», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

4. Citado en Fawn Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History*, Nueva York, Norton, 1974, pág. 468.

5. Citado en David Bryon Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 115.

6. Ibíd. James Turner, en *Without God, Without Creed*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, págs. 204, 206, cita a dos figuras del siglo XIX que también percibieron que su época estaba estableciendo nuevas pautas en lo concerniente a la sensibilidad hacia el sufrimiento. W. E. B. DuBois, en una cierta manera hiperbólica, declaraba al siglo XIX «el primer siglo de compasión humana». Y Oliver Wendell Holmes, Jr., decía en 1895: «Hemos aprendido la doctrina de que el mal significa dolor, y la sublevación contra todas las formas del mal ha ido acrecentándose progresivamente. Desde las sociedades para la prevención de la crueldad infligida a los animales hasta el socialismo, expresamos en incontables maneras la noción de que el sufrimiento es un mal que puede y debe prevenirse, y de ello ha brotado una ingente cantidad de literatura».

Cabría argüir que la elevada conciencia histórica y la preocupación que mostraron los victorianos, en comparación con sus predecesores, y que nosotros compartimos, se centra en el tema del excepcionalismo moral. La cuestión de su (y nuestro) lugar en la historia es muy importante para ellos (y para nosotros). Y no sólo porque ellos y nosotros podamos percibir en nosotros algunas pautas morales superiores, sino también por la desagradable sensación de que en el proceso se ha sacrificado algo valioso. Mirando hacia atrás es posible planificar el progreso o articular la pérdida irrecuperable; y con frecuencia se hacen ambas cosas. Por cualquiera de las razones, la historia es una obsesión constante.

7. El excepcionalismo moral es sólo un aspecto de la compleja idea de civilización que ha sido una noción esencial en la autonarración colectiva de nuestra cultura en el transcurso de los dos últimos siglos. Cuando se desarrolla en la Ilustración, «civilización» designa la condición hasta la que hemos evolucionado, principalmente a través del desarrollo del arte y de las ciencias. Forma parte del nuevamente desarrollado relato de la génesis de nuestra cultura en el trasfondo del tiempo homogéneo de la naturaleza, que relaciona esta cultura con el cambio institucional y social en el decurso de los siglos. Ferguson es uno de los importantes autores en este aspec-

to. Seguimos reconociendo el vínculo entre la «civilización» y las facultades técnicas altamente desarrolladas, aunque también hayan sido puestas en tela de juicio desde el período romántico, o se las haya unido en una negación común, como la distinción popular en Alemania a principios de siglo entre *Zivilisation* y *Kultur*. Véase Norbert Elias, *The Civilizing Process* (trad. ingl. de E. Jephcott), Nueva York, Urizen Books, 1978, cap. 1, primera parte.

No obstante, ya desde un primer momento el concepto no estuvo confinado en el ámbito científico-tecnológico. Era común la noción de que el progreso en el arte, la ciencia y el comercio había traído consigo la suavización de las costumbres. *Le doux commerce* nos «civiliza». *Douceur des moeurs y politesse* originalmente estuvieron centradas en torno al refinamiento de las costumbres y la sensibilidad, expresado con el témino *civilité*. Pero en el siglo XVIII «civilización» venía a englobar la nueva sensibilidad moral hacia el sufrimiento y la preocupación por el bienestar general. Ésta es la dimensión moral que abordo en este capítulo. Véase ibíd.

Además, existe un tercer aspecto: se piensa que «civilización» envuelve en sí un sentido de nosotros mismos como individuos, en el triple sentido que he descrito antes. La gente «civilizada» es capaz de tomar, respecto a su sociedad, cultura e historia, una distancia que objetiva, la distancia que precisamente requieren y presuponen esos documeatos modernos. Y, ciertamente, existe un sentido en el cual encontramos que los escritores de los dos últimos siglos nos son familiares y fácilmente comprensibles porque compartimos con ellos esta postura, de una forma que sería imposible extender a otros tiempos y culturas.

8. Turner, en *Without God*, págs. 86-88, observa cuán lejos llegaron algunos evangélicos al aceptar la idea de progreso y la vocación excepcionalista de los Estados Unidos. La creencia «posmilenarista» en una edad de oro que precedería a la Segunda Venida se propagó ampliamente en la primera parte del siglo XIX.

9. Ibíd., pág. 140.

10. Véase ibíd., pág. 212.

11. Véase Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1981.

12. Citado en Davis, *Slavery*, pág. 142.

13. Véase la argumentación en ibíd., págs. 142 y sigs.

14. Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., Londres, J. Murray, 1902, I, 17.

15. Citado en Turner, *Without God*, pág. 57.

16. W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays* (edición a cargo de Leslie Stephen y Frederick Pollock), Londres, Watts, 1947.

17. Citado en Turner, *Without God*, pág. 216.

18. Citado en ibíd., pág. 235.

19. Véase Noel Annan, *Leslie Stephen*, Londres, Weidenfeld, 1984, cap. 5, para lo concerniente a la influencia del evangelismo. Annan señala que en Inglaterra muchos de los primeros agnósticos procedían de entornos evangélicos, como era el caso del propio Stephen. Turner, *Without God*, observa algo parecido respecto a los Estados Unidos. Una gran mayoría de los primeros pioneros de la increencia habían sido clérigos o procedían de entornos clericales.

20. Citado en Turner, *Without God*, págs. 216, 217.

21. Citado en ibíd., pág. 238. En este capítulo me he centrado en los desarrollos que se produjeron en el mundo anglosajón, pero esta conexión entre ateísmo y benevolencia humanista era aún más explícita en ciertos escritores continentales. De hecho, se anunciaba con bombo y platillos en la obra de Feuerbach. El hombre ha dilapidado todos sus tesoros en Dios; convirtiéndose en ateo lo recupera de nuevo. La increencia libera esos tesoros (yo los llamaría «fuentes morales») para la autoafirmación humana. El intento práctico de la obra de Feuerbach se expresa claramente en este aserto pronunciado en 1848: «El propósito de mis escritos, y también de mis ponencias, es hacer que los hombres dejen de ser teólogos y se conviertan en antropólogos, dejen de ser teófilos y se conviertan en filántropos, dejen de ser candidatos a la vida del más allá para ser estudiosos de la de aquí y ahora, dejen de ser los lacayos religiosos y políticos de la monarquía celestial y de la terrenal, para ser ciudadanos del mundo con confianza en sí mismos»; L. Feuerbach, «Vorlesung über das Wesen der Religion», en *Gesammelte Werke*, vol. 6, Berlín, Dietz, 1967, págs. 30-31. El impacto que esta posición causa en Marx es bien conocido. Véase F. Engels, «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en *Marx-Engels-Werke*, vol. 21, Berlín, Dietz, 1962, pág. 272.

22. Citado en Stephen, *English Thought*, pág. 240

23. *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, págs. 38,6.

24. Ibíd., pág. 167.

25. Ibíd., págs. 201, 209, 197.

26. Véase la carta de Descartes a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, en *Descartes: Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

27. Citado en Ronald Clark, *Bertrand Russell*, Londres, Cape, 1975, pág. 190.

28. Citado en ibíd., pág. 174.

29. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (edición a cargo de Dover Wilson), Cambridge, Cambridge University Press, 1932, pág. 48; citado en Lionel Trilling, *Mathew Arnold*, Nueva York, Norton, 1939, pág. 268.

30. De Matthew Arnold, «Dover Beach», versos 25-28.

31. Citado en Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 321.

32. Arnold, *Culture and Anarchy*, pág. 45, citado en Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 266; Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 265.

33. He estudiado esta interpretación de Marx en *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 20.

34. Véase Emmanuel Mounier, *Feu la Chrétienneté*, París, Seuil, 1950.

35. Véase la sección 19.1. He citado de Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge, 1983, pág. 276.

36. «Das Moralische ist selstverständlich». Freud aprueba esta declaración en una carta a James Putnam; véase Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2, *Years of Maturity*, Nueva York, Basic Books, 1955, pág. 417.

37. F. Dostoievski, A *Raw Youth* (trad. ingl. de Constance Garnett), Londres, Heinemann, 1916, tercera parte, cap. 7, secs. 2, 3, págs. 462, 466-467. Hay un pasaje similar en el apéndice de *Los poseídos*, donde Stavrogin recuerda su sueño de un mundo en que el reconocimiento final del naturalismo inflexible conduce a una condición paradisíaca. Stavrogin, al igual que Versilov, se inspiraba en la visión de la edad de oro de la pintura de Claude Lorraine, «Acis and Galatea». Véase *The Devils* (trad. ingl. de David Magarshack), Harmondsworth, Penguin, 1971, págs. 695-696.

38. «C'est la raison qui engendre l'amour-prope, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; ...c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret à l'aspect de l'homme souffrant: péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité»; *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, París, Garnier-Flammarion, 1971, pág. 198.

39. J.-J. Rousseau, *Émile*, París, Classiques Gamier, 1964, págs. 354-355.

40. Schiller, «Himno a la alegría»; donde las alas de la alegría quedan atrás, «alle Menschen werden Brüder»; la oda de «Empedócles» y los primeros borradores de «Der Tod des Empedokles», de Hölderlin reflejan el mismo espíritu. Véase Richard Unger, *Hölderlin's Mayor Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, cap. 4.

41. Véase Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 32.

42. Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, París, Ediciones Gallimard, 1967, pág. 52; *The Old Regime and the Revolution*, Garden City, Doubleday, 1955, pág. xiv. Más adelante en la misma obra Tocqueville habla de «cette espèce de passion du bien-être qui est comme la mère de la servitude», pág. 203.

43. Véase J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap. 5.

44. «Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine Nationale Bildung wie seine Sprache»; Herder citado en Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, pág. 66.

45. Para una argumentación de las teorías «expresivistas» del lenguaje, véase mi «Language and Human Nature», en *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. He estudiado algunas de las bases del moderno nacionalismo lingüístico en «Why Do Nations Have to Become States?», en *Confederation* (edición a cargo de Stanley French), Montreal, Canadian Philosophical Association, 1980.

46. He aprendido mucho del sugerente trabajo de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, y también de su «Narrating the Nation», *Times Literary Supplement*, 13 de junio de 1986, pág. 659.

47. «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein», Schelling, en *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en *Werke*, Leipzig, F. Eckhart, 1907, II, 55.

48. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Nueva York, Dell, 1960, pág. 70.

23. Visiones de la edad posromántica

1. Citado en Frank Kermode, *The Romantic Image*, Londres, Routledge, 1961, pág. 46. He encontrado este estudio muy valioso para formular las continuidades del período romántico hasta nuestros días.

2. Ibid., pág. 56.

3. Citado en Michael Hamburger, *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 29, de una carta a Henri Cazalis de julio de 1866; véase S. Mallarmé, *Propos sur la poésie* (edición a cargo de Henri Mondor), Mónaco, 1953, pág. 77.

4. La obra autotélica también va conectada muy complejamente con la tendencia a «l'art pour l'art». Eso también es obviamente uno de los posibles desarrollos de la concepción posromántica del arte como lugar de la más elevada de las realizaciones humanas. Pero tampoco aquí debemos confundir la especie con el género. Volveré a ello mas adelante.

La tendencia de la crítica contemporánea a tratar todos los textos como si fueran autosuficientes o como si sólo se relacionaran con otros textos, representa un extraño empeño por tratar todas las obras como si fueran autotélicas, sin tener en modo alguno en cuenta las dos distinciones, la que se da entre la epifánica y la no epifánica, y la que existe entre las obras epifánicas concebidas como autotélicas y las no concebidas como tales. Como siempre, cuando se trata una obra por medio de cánones ajenos a ella es posible extraer nociones interesantes, pero las descabelladas pretensiones a la omnicompetencia de dicho acercamiento sólo contribuyen a oscurecer la escena.

5. Véase J. C. F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man* (edición bilingüe alemán-inglés, edición y traducción a cargo de E. M. Wilkinson y C. A. Willoughby), Oxford, Oxford University Press, 1967. Schiller se inspira también aquí en Kant. Véase *Crítica del juicio*, primera parte, sec. I, libro I, párr. 9, donde Kant afirma que un juicio sobre gustos es siempre particular porque no se puede relacionar el objeto hermoso con el concepto general. Es significativo que en esta obra Kant trata tanto los objetos estéticos como los seres orgánicos, reflejando por tanto su forma de afinidad con la edad que ve entre ellos.

6. Citado en Kermode, *Romantic Image*, págs. 21, 46.

7. W. B. Yeats, «Among Schoolchildren», versos 57-64.

8. Citado en Kermode, *Romantic Image*, págs. 109, 113.

9. Ibíd., págs. 65, 134. La vuelta a la alegoría como fuente de modelos por parte de algunos de los escritores y críticos del siglo xx —Walter Benjamin, por ejemplo— es sólo la aparente excepción de la continuada fuerza de este símbolo romántico. Como veremos más adelante, se mantiene una crucial continuidad. Pero el cambio tiene mucho que ver con el giro que se aparta de las epifanías del ser en el siglo xx, que ya anticipara Mallarmé.

10. Ibíd., pág. 45.

11. Schiller, *Letters*, XXIII, XXIV.

12. Ibíd., XXVII; véanse también las cartas XIV y XV, en las que aparece la célebre frase: «der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt».

13. Kermode, *Romantic Image*, págs. 20-21.

14. Kant, *Crítica del juicio*, primera parte, sec. I, libro I, párrs. 2-5.

15. Ibíd., primera parte, sec. 1, párr. 59.

16. Citado en Kermode, *Romantic Image*, pág. 44.

17. Citado en ibíd., pág. 6.

18. Véase Jerrold Seigel, *Bohemian Paris*, Nueva York, Penguin Books, 1986.

19. Murger, *Scènes de la vie de Bohème*; Puccini, *La Bohème*.

20. Seigel, *Bohemian Paris*, primera parte.

21. Ibíd., pág. 58.

22. Ibid., pág. 120.

23. Citado en M. H. Abrams, *The Coespondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 119,

24. Pound, citado en ibíd., pág. 118.

25. Véase Kermode, *Romantic Image*, cap. 7.

26. Éste es uno de los inconvenientes de mi término «expresivismo», pues se suele considerar como una noción que privilegia la *auto*expresión. Sobra decir que ése no es el sentido que intento darle. Reconozco que este malentendido probablemente seguirá presentándose hasta que encuentre un término mejor.

27. Novalis, *Schriften* (edición a cargo de P. Kluckhohn y R. Samuel), Stuttgart, KlettCotta, 1960-1975, II, 419.

28. Esto es lo que sostiene Michael Hamburger en *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 30. Traducción de «The Panther» por Stephen Mitchell, en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, pág. 25.

29. Véase Roger Shattuck, «Catching Up with the Avant-Garde», *New York Review of Books*, 18 de diciembre de 1986, pág. 72.

30. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 125.

31. Citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pág. 282.

32. «Tintern Abby», versos 95-96. De forma similar, Wordsworth escribe en *The Prelude*, XIII, versos 367-372:

and I remember well
That in life's every-day appearances
I seemed about this time to gain clear sight
Of a new world—a world, too, that was fit
To be transmitted, and to other eyes
Made visible...

y recuerdo bien
que en las apariencias de la vida cotidiana
me parecía entonces tener una clara visión
de un mundo nuevo, un mundo también perfecto
para ser transmitido, y para otros ojos
hecho visible...

Y en el Prefacio a las *Lyrical Ballads* dice: «La vida humilde y rústica era generalmente elegida porque en esa condición las pasiones esenciales del corazón encuentran mejor terreno en el que alcanzar la madurez... y hablar en un lenguaje más sencillo y enfático... y... porque en esas condiciones las pasiones de los hombres se incorporan a las bellas y permanentes formas de la naturaleza»; *Poetical Works*, II, 386-387. Coleridge describe el empeño así: «Mr Wordsworth... deseaba proponerse como objetivo cubrir con el encanto de lo novedoso las cosas cotidianas, y excitar un sentimiento análogo al sobrenatural despertando la atención de la mente del letargo de la costumbre, dirigiéndolo a la hermosura y las maravillas del mundo ante nosotros» en *Biographia Literaria*, cap. 14, citado en Lilian Furst, *Romanticism in Perspective*, Londres, Macmillan, 1969, págs. 245-246.

33. Citado en Hugh Honour, *Romanticism*, Londres, Allen Lane, 1979, págs. 68, 92.

34. Shelley, en su *Defense of Poetry*, dice que «transforma todo cuanto toca, y todas las formas que se mueven dentro del resplandor de su presen-

cia cambian por la maravillosa empatía con la encarnación del espíritu que alienta; su alquimia secreta convierte en oro potable las aguas venenosas que fluyen de la muerte a través de la vida»; en *Complete Works*, VII, 137, citado en Furst, *Romanticism and Perspective*, págs. 160-161. Véase ibíd., para una cita similar de Tieck. Palmer habla de su pintura como visiones de la naturaleza «que pasan a través de la intensa separación purificadora que transforma el calor de la nefasta alquimia del alma»: citado en Honour, *Romanticism*, pág. 86.

35. Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 157. He aprendido muchísimo de la aguda argumentación de este libro. Desde su punto de vista, las últimas palabras de Charles Bovary en la novela, «C'est la faute de la fatalité!», aportan, en un nivel, la más suprema expresión a la inarticulada, incomprensible banalidad de su vida y provocan el desprecio de su interlocutor, Rodolphe, y, sin embargo, en otro nivel, por un giro irónico, captan una profunda verdad sobre la vida y la muerte de Emma.

36. Véase el estudio que hace Jean-Pierre Alexandre del *The Fire* de Antigna en Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, pág. 166.

37. *Gustave Courbet*, catálogo de la exposición realizada en el Grand Palais, París, del 30 de septiembre de 1977 al 2 de enero de 1978 (París, 1977), pág. 36.

38. Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, pág. 165.

39. Ibíd.

40. Citado de la explicación que figura bajo la pintura que se muestra en el New York Metropolitan Museum of Art.

41. Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, cap. 6; los autores señalan que en la obra madura de Courbet la superficie pintada es casi inoportuna. Rechazó el estándar del académico «fini» e hizo que la pintura sobresaliera como representación; págs. 151-152, 223.

42. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 121.

43. Charles Baudelaire, citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 127.

44. De *Mon coeur mis à nu*, citado en Pascal Pia, *Baudelaire*, París, Seuil, 1952, pág. 61.

45. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 98.

46. De *Peintre de la vie moderne*, citado en Pia, *Baudelaire*, págs. 68-69.

47. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 122.

48. Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil* (edición inglesa a cargo de Marthiel Matthews y Jackson Matthews; trad. de Richard Wilbur), Norfolk, Conn., New Directions, 1962, pág. 12.

49. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 77; trad. ingl. de Louise Varèse, en Charles Baudelaire, *París Spleen*, Nueva York, New Directions, 1970, pág. 74.

50. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 88.

51. En este aspecto parece existir cierta afinidad entre Baudelaire y la forma de realismo ejemplificada por Flaubert en la exposición anterior.

52. Trad. ingl. de Allen Tate y Frederick Morgan, respectivamente, en Baudelaire, *Flowers of Evil*, págs. 38, 161. [Trad. cast. de Jacinto Luis Guereña: *Flores del mal*, Madrid, Visor, 1977.]

53. Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburgo, Rowohlt, 1967, págs. 55-56; Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 128.

54. Trad. ingl. de Edna St. Vincent Millay, en Baudelaire, *Flowers of Evil*, pág. 129.

55. Friedrich, *Struktur*, pág. 54.

56. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, pág. 267.

57. Véase *La república*, 558-559.

58. T. E. Hulme, *Speculations* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, K. Paul, 1924, págs. 116-118; véanse también págs. 255-256.

59. Ibíd., págs. 9, 53. Véase Abrams, *Correspondent Breeze*, págs. 129-130.

60. Véase Abrams, *Correspondent Breeze*, págs. 123-124. Y por supuesto se puede dejar al margen el elemento teológico. Las fuentes para esta postura incluyen un apasionado pensador anticristiano, Nietzsche. Hulme también estuvo bajo su influencia, por ejemplo, al abrazar los valores «heroicos». Véase Hulme, *Further Speculations* (edición a cargo de Sam Hynes), Minneápolis, University of Minnesota Press, 1955, págs. 199-200. (Mas véase también esa crítica de Nietzsche por quedarse corto en su antirromanticismo; *Speculations*, pág. 62.) Hulme admiraba también las *Réflexions sur la violence* de Sorel y las tradujo al inglés. El resto de la constelación de la derecha agresiva que Abrams esboza sobrevive la escisión del cristianismo, por ejemplo, Pound y Wyndham Lewis.

61. Schiller, *Letters*, XXVII.

62. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 118.

63. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 139, de una carta a Henri Cazalis de julio de 1866; véase Mallarmé, *Propos sur la poésie* (edición a cargo de Mondor, pág. 27.

64. «Em Abbild des Willens selbst»; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tercer libro, sec. 52 (trad. ingl. de E. F. J. Payne), 2 vols., Nueva York, Dover, 1969.

65. Ibíd., tercer libro, sec. 38; trad. ingl. de Payne, I, 196.

66. F. Nietzsche, *Dic Geburt der Tragödie*, sec. 5.

67. Citado en William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, Yale University Press, 1974, pág. 66.

68. Véase McGrath, *Dionysian Art*, especialmente el capítulo 4, en el que describe un cierto número de obras de menor importancia durante aquel período en Viena.

69. Esto es también eco de la preocupación por la maldad, la decadencia y la cruda energía instintiva, que constituyó uno de los filones de la fascinación de la Bohemia de *fin-de-siècle*. Véase Seigel, *Bohemian Paris*, cap. 10.

70. S. Kierkegaard, *Either/Or* (trad. ingl. de W. Lowrie y D. Johnson), 2 vols., Garden City, Doubleday, 1959, II, 255. Véase también *The Sickness unto Death* (trad. ingl. de W. Lowrie), Garden City, Doubleday, 1954.

71. Debo mucho en lo que respecta a esta formulación sobre Kierkegaard a Jane Rubin, *Too Much of Nothing: Modern Culture and the Self in Kierkegaard's Thought* (en prensa). Aunque queda rezagada en su último trabajo, la posición de Kierkegaard desarrollada en *Lo uno y lo otro* es el núcleo de la idea que Heidegger desarrolla en su noción de determinación, de la elección de vida ante la muerte, que define su noción de «autenticidad». Véase *El ser y el tiempo*, div. II, caps. 1-2.

72. Véase F. Dostoievski, *The Devils* (trad. ingl. de David Magarshack), Harmondsworth, Penguin Books, 1971, tercera parte, cap. 5, sec. 3, pág. 580, y cap. 7, sec. 2, pág. 638. [Trad. cast. de Rafael Cansinos Assens: *Demonios*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1953.]

73. Véase el comentario de Iván en *The Brothers Karamazov* (trad. ingl. de David Magarshack, Harmondsworth, Penguin Books, 1958, pág. 277).

74. Dice el padre Tikhonov en «La confesión de Stavrogin», en el apéndice de *The Devils*, pág. 679.

75. Véase F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, párr. 188.

76. Es un error pensar que Nietzsche quiso establecer este sentido. Perderlo es precisamente lo que él denomina «nihilismo». Véase *Die fröhliche Wissenschaft*, párr. 346; y *Zur Genealogie der Moral*, I, sec. 12: «Hier eben liegt das Verhängnis Europas —mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hofnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingcbüsst—. Der Anblick des Menschen macht müde —was ist heute Nihilismus, ween er nicht *das* ist...?». El gran peligro de la moral moderna es precisamente que el autosocavamiento constante de su credibilidad puede terminar en nihilismo.

24. Las epifanías del modernismo

1. Citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pág. 282.

2. Ricardo Quiñones en su *Mapping Literary Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1985, cap. 4, habla del «contrarromanticismo» del modernismo.

3. «Antes de Copérnico, el hombre no era el centro del mundo; después de Copérnico lo es. Observamos el cambio desde una cierta profundidad e intensidad a ese plano e insípido optimismo que, una vez ha pasado a través

de su primera etapa de decadencia en Rousseau, culmina finalmente en el estado de sensiblería en el que tenemos la desgracia de vivir»; T. E. Hulme en *Speculations* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, K. Paul, 1924, pág. 80. Ford Madox Ford expresaba algo del mismo sentimiento, menos prudentemente, en enero de 1914: «Lo que queremos por encima de todo en la literatura hoy es religión, intolerancia, persecución y no las sensibleras memeces de la cultura, el fabianismo, la paz y la buena voluntad. Religión auténtica, una cosa violenta y llena de odios y exclusiones»; citado en Michael Levenson, *A Genealogy of Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 59. El siglo xx ha condescendido colmadamente con esa petición, aunque ha olvidado limitar las consecuencias a la literatura.

4. Hulme, *Speculations*, pág. 118.

5. Ibíd., pág. 8; la cursiva es del original.

6. Yeats, desde luego, no encaja totalmente en este patrón. Mas en cierto sentido Yeats, que era de más edad que la gran generación modernista cuya creatividad tiene lugar en las dos primeras décadas de este siglo, podría ser considerado una figura de transición.

7. Citado en Hulme, «Notes on Bergson», en *Further Speculations* (edición a cargo de Sam Hynes), Minneápolis, University of Minnesota Press, 1955, pág. 47.

8. Para Hulme, leer a Bergson «terminó con un estado intolerable»; representó «liberarme de una pesadilla que hacía tiempo atormentaba mi mente»; fue «una sensación casi física de alegría, una repentina expansión, una especie de explosión mental»; ibíd., págs. 29-30. Leveson, *Genealogy of Modernism*, pág. 40.

9. Hulme, *Further Speculations*, pág. 78.

10. Ibíd., pág. 10.

11. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1927, introducción, cap. 2, secs. 5, 6.

12. Esta última vinculación la ha sostenido Charles Guignon en su *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianápolis, Hackett, 1983, cap. 2.

13. Novalis, *Schriften* (edición a cargo de P. Kluckhorn y R. Samuel), Stuttgart, KlettCotta, 1960-1975, II, 419.

14. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 129.

15. Véase H. Kenner, *The Pound Era*, Londres, Faber, 1972, págs. 173-191.

16. Véase la interesante argumentación sobre esta cuestión en Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, esp. caps. 5 y 6.

17. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 93.

18. Citado en ibíd., pág. 146.

19. De *Contre Sainte-Beuve*, citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 146.

20. Véase Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975; íd., *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976; Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, París, Seuil, 1979.

21. La situación, claro está, cambia con la relatividad y la mecánica cuántica. Algunos escritores modernistas creyeron haber encontrado respaldo en los nuevos conceptos de la física del siglo XX para su crítica de la conciencia del tiempo predominante en la tardía edad victoriana.

22. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3-4. Pero Heidegger sostendrá la misma idea básica, aunque de otra manera, en muchos de sus trabajos.

23. György Lukács, *History and Class Consciousness* (trad. ingl. de R. Livingstone), Cambridge, Mass., MIT Press, 1971, pág. 90.

24. Quiñones, en *Mapping Literary Modernism*, ofrece un «mapa» del modernismo literario basado en gran parte en los giros que se dieron en esta concepción del tiempo. He aprendido muchísimo de esa argumentación.

25. Véase de Eliot la nota a *The Waste Land*: «Tiresias, aunque mero espectador y de ningún modo "protagonista", es, sin embargo, el personaje más importante del poema, uniendo a todos los demás. Así como el comerciante tuerto, vendedor de grosellas, se disuelve en el Marino Fenicia, y éste no se diferencia del todo de Fernando, príncipe de Nápoles, así todas las mujeres son una mujer, y los dos sexos se reúnen en Tiresias» [trad. cast. de Avantos Swan: *La tierra baldía*, Madrid, Swan, 1982, pág. 140]; *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot 1909-1950*, Nueva York, Harcourt Brace, 1962, pág. 52. Véase también el estudio de James Longenbach, *Modernist Poetics of History: Pound, Eliot, and the Sense of the Past*, Princeton, Princeton University Press, 1987, cap. 10 y *passim*.

26. Véase Roger Shattuck, *The Banquet Years*, Nueva York, Vintage, 1968, pág. 332. Hulme, en *Further Speculations*, pág. 73, habla de «el amontonamiento y yuxtaposición de distintas imágenes en frases diferentes».

27. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 141.

28. Citado en ibíd., págs. 143-144.

29. Citado en Kenner, *The Pound Era*, pág. 178.

30. Citado en Michael Hamburger, *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 189.

31. Citado en M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 118.

32. Citado en Hamburger, *The Truth of Poetry*, pág. 39.

33. *La gaya ciencia*, prefacio, sec. 4. Hamburger, *The Truth of Poetry*, pág. 39, señala también un paralelo con Karl Kraus, quien quiso purgar el lenguaje del autoengaño y falso sentimiento, separando nítidamente lo que se confundía fácilmente.

34. Véase Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; y Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

35. Maurice Merleau-Ponty, «Cézanne's Doubt», en *Sense and Nonsense* (trad. ingl. de Hubert y Patricia Dreyfus), Chicago, Northwestern University Press, 1964, págs. 17-18.

36. «Noi cantaremo le grandi folle agitate dal lavoro, del piacere o dalla sommosa: cantaremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; cantaremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici de serpi che fumano; le officine appese all nuvole pei conorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti que scalvano i fiumi...»; del «Manifesto del futurismo», del que una versión francesa apareció en *Le Figaro* el 20 de febrero de 1909, párr. 11; reimpreso en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Isabella Gherarducci), Roma, Riuniti, 1976, pág. 28. La versión inglesa es citada en Charles Russell, *Poets, Prophets and Revolutionaries*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pág. 91.

37. Marinetti, tal como lo cita Russell, *Poets*, págs. 91-92. El Punto 4 del «Manifiesto del futurismo» afirma: «Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arrichita di una belleza nuova: la belleza della velocità... un automobile ruggente... è piú bello della *Vittoria di Samotracia*»; en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 27.

38. De un Manifiesto futurista de 1910, citado en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 93.

39. De Breton, «Deux manifestes Dada», citado en ibíd., pág. 126.

40. André Breton, «Second Manifeste du Surréalisme» (1930), en *Manifestes du Surréalisme*, París, Gallimard, 1973, pág. 92; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 133.

41. Del «Manifeste du Surréalisme» (1924), en *Manifestes*, pág. 34; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 142. En el «Second Manifeste», Breton habla acerca de «ces produits de l'activité psychique, aussi distraits que possible de la volonté de signifier, aussi allégés que possible des idées de responsabilité toujours prêtes à agir comme freins, aussi indépendants que possible de tout ce qui n'est pas *la vie passive de l'intelligence*»; *Manifestes*, pág. 121.

42. De Breton, «Manifeste du Surréalisme», *Manifestes*, pág. 40; traducción citada en Russell, *Poets*, págs. 142-143.

43. André Breton, del «Second Manifeste», *Manifestes*, pág. 121n; trad. citada por Russell, *Poets*, pág. 133.

44. De hecho, las opiniones políticas de los futuristas fueron más bien repelentes desde el primer momento. A continuación unas cuantas citas del *Manifiesto* fundador:

9. Noi vogliamo glorificare la guerra —sola igiene del mondo— il militarismo, il patriotismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

10. Noi vogliamo distruggere i musei, le bibiloteche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria.

9. Queremos glorificar la guerra —única higiene del mundo—, el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los liberadores, las bellas ideas por las que se muere y el desprecio de la mujer.
10. Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de cualquier clase, combatiremos el moralismo, el feminismo, cualquier cobardía oportunista o utilitaria.

Il Futurismo italiano (edición a cargo de Gherarducci), pág. 28; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 89. Las mitigantes circunstancias que se han de citar son que todo esto sucedía aún en la edad de la inocencia, antes de la Primera Guerra Mundial, cuando todavía se podía tomar medio en broma.

45. La violencia tampoco estuvo muy lejos de la superficie del surrealismo. Como dice Breton en su «Second Manifeste» de 1930: «L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolver aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule. Qui n'a pas eu, au moins une fois, envie d'en finir de la sorte avec le petit système d'avilissement et de crétinisation en vigueur à sa place toute marquée dans cette foule, ventre à hauteur de canon»; *Manifestes*, pág. 78.

Para hablar de otra afinidad, Roger Shattuck observa la íntima relación que existe entre la recepción que obtuvo el arte primitivo en el período de la preguerra y la aparente fascinación por la tecnología. «El abrazo del arte primitivo por Picasso, Matisse, Derain, Apollinaire, Stravinsky y muchos otros, coincidió con la generalizada respuesta afirmativa que artistas y escritores dieron a la ciencia y a la tecnología. El futurismo en Italia y Rusia dio a esta respuesta un nombre y una doctrina. Los mismos artistas y escritores que dieron la bienvenida a las formas diferentes y al contenido mágico de la escultura africana, se deleitaron también con potentes automóviles; iban al cine, especulaban sobre los vuelos en aereoplanos y la cuarta dimensión... Sin embargo, el primitivismo y el futurismo son habitualmente tratados por separado.» De «Catching Up with the Avant-Garde», en *New York Review of Books*, 18 de diciembre de 1986, pág. 72.

46. Marinetti, «Destruction of Syntax—Imagination without Strings—Words-in-Freedom», citado en Russell, *Poets*, pág. 92.

47. Véase Shattuck, *The Banquet Years*, pág. 341.

48. «La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno.» Punto 3 del «Manifesto del Futurismo», *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 27; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 88.

49. André Breton, *Nadja*, pág. 215; citado en Russell, *Poets*, pág. 147.

50. F. Nietzsche, *The Will to Power* (trad. ingl. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale), Nueva York, Random House, 1968, pág. 307.

51. Hulme, *Further Speculations*, pág. 10. Véase también *Speculations*, págs. 134-135. Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1985, cuya argumentación sobre el trasfondo filosófico del modernismo, que me ha resultado sumamente útil, señala teorías análogas sobre el flujo de la experiencia en Bergson, William James y F. H. Bradley, que fueron también muy influyentes en aquellos momentos.

52. Véase la argumentación en Schwartz, *Matrix*, págs. 87-88.

53. Véase ibíd., pág. 91.

54. Me he basado en la argumentación que aparece en Kenner, *The Pound Era*, págs. 184-185.

55. Citas tomadas de la argumentación de Schwartz, *Matrix*, págs. 92-93.

56. Citado en ibíd., pág. 66.

57. Véase la argumentación en ibíd., págs. 105-108. Más tarde, en su obra crítica, Eliot propone una posición paralela. Castiga el realismo «que termina su curso en el desierto de la semejanza exacta con la realidad que percibe la mente más vulgar». El artista, por el contrario, debe «intensificar el mundo en sus emociones». Mas esa emoción no es personal. Más bien es la «constante extinción de la personalidad»; el artista produce una obra que expresa una «nueva emoción del arte» (citas de Schwartz), *Matrix*, págs. 174, 171.

58. Kenner, *The Pound Era*.

59. Ibíd., págs. 154-155.

60. Ibíd., pág. 160.

61. Ibíd., pág. 185.

62. Ibíd.

63. Ibíd., pág. 156.

64. Joseph Frank, en su «Spatial Form in Modern Literature», en *The Widening Gyre*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1963, pone de relieve el vínculo entre lo que yo he venido denominando el encuadre de la epifanía, con su revelación por yuxtaposición, de elementos a menudo ampliamente separados temporalmente, y la aparición de la conciencia temporal que he formulado antes, que niega la linealidad y une momentos ampliamente separados, bien en un presente intemporal o a través de los arquetipos del mito. Ambos reflejan un cambio de la narración corriente a la «espacialización» del tiempo, que Frank relaciona, de una muy manera interesante, con la condición espiritual de la cultura contemporánea. No es necesario decir que esto es muy diferente de la «espacialización» de la que he hablado antes en conexión con la cosmovisión laplaceana. A diferencia de esta última, la espacialización temporal en la literatura modernista está muy situada. Brota de nuestra situación temporal, y no la cancela.

65. Eliot habla de la mente del poeta como algo que está «constantemente amalgamando una experiencia dispar; ... en la mente del poeta esas experiencias están siempre formando nuevos todos» (citado en Schwartz, *Matrix*, pág. 96). Existen, desde luego, grandes diferencias entre Eliot y Pound, y no es la más insignificante de ellas la que se da en sus creencias religiosas y metafísicas. No obstante, pienso que fueron muy similares no sólo en su recurso a lo que he denominado los «encuadres de las epifanías», sino también en su utilización de la historia. Ésas son también características modernistas, que construyen sobre los románticos a la vez que se apartan de ellos. Como estos últimos, Eliot y Pound son a la vez críticos con la Edad Moderna por lo que ha perdido: Eliot habla de la «disociación de la sensibilidad» que ha sufrido. Pero al mismo tiempo, ambos rompen muy definitivamente con las formas románticas de la narrativa, que nos colocan en algún lugar entre una perdida edad de oro y una posible armoniosa síntesis futura. La meta de la epifanía no es la de acercarnos a un pasado irrecuperable o precipitarnos a un futuro más integrado, sino, más bien, realizar una unidad transhistórica que nos conecte con las supremas articulaciones espirituales de las diferentes edades (que, desde luego, no fueron las mismas para Eliot que para Pound, aunque se dé mucha yuxtaposición en ellas). La epifanía nos abre a algo perenne y permite que ello irradie en nuestro tiempo. Para Eliot lo perenne se identifica con lo intemporal, en la visión religiosa que configura los *Four Quartets*: «En mi comienzo está mi fin». Desde ese punto de vista parte el intento de Donald Davie de distinguir a Pound de Eliot (*Ezra Pound: Poet as Sculptor*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, págs. 173-177), sobre la base de que Pound presta atención a la particularidad de las cosas que existen por derecho propio, mientras que Eliot (al igual que Yeats) está siempre dispuesto a apropiárselas como símbolos y emblemas; esta tesis me parece exagerada: hace que Eliot parezca subjetivista en un modo en que en realidad no lo es y, a mi juicio, subestima lo epifánico de Pound.

66. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1978, págs. 155-156.

67. Véase la argumentación en Albrecht Wellmer, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», en su *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985, pág. 27.

68. De *The Statesman's Manual*, citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 221.

69. La poética de la yuxtaposición sirve también para establecer una nueva postura en el tiempo. Contra un sentido del tiempo como desconectada sucesión de instantes, en la que nuestras experiencias previas, e incluso nuestra identidad, son arrebatadas sin remisión, la yuxtaposición de imágenes sujeta el pasado y el futuro en un instante único. Se extienden las dimensiones del presente. El momento se intensifica en una suerte de presen-

te continuo, en una efímera eternidad. Parece que esto fue parte de lo que el «simultanism» de Apollinaire quería indicar. Véase Shattuck, *The Banquet Years*, págs. 345-350; y Russell, *Poets*, págs. 65-86. La ruptura de una narrativa de vida significante, que normalmente guarda esta clase de desconexión, hace que esta nueva postura sea más apremiante. Éste es un ejemplo de la espacialización del tiempo de que habla Frank (véase la nota 64).

70. Kenner, en *The Pound Era*, págs. 171-172, relata la anécdota que dio pie a un verso de Pound: «eucaliptus, o sea, para el recuerdo».

71. Así Eliot afirma que la poesía «de vez en cuando nos hace ser más conscientes de los hondos sentimientos innombrados que forman el substrato de nuestro ser, en el cual raramente penetramos»; citado en Schwartz, *Matrix*, pág. 155.

72. Trad. ingl. de Stephen Mitchell en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, págs. 201-202.

73. Levenson, *Genealogy of Modernism*, caps. 3, 6.

74. De la primera versión de «September 1, 1939», reproducido en *Poetry of the Thirties* (edición a cargo de Robin Skelton), Londres, Penguin, 1964, pág. 283.

75. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, págs. 221, 223.

76. Citado en Czesław Miłosz, *The History of Polish Literature*, Nueva York, Macmillan, 1969, págs. 462-463. Fue Alba Taylor quien me dio a conocer tanto este poema como el que se cita más adelante de Herbert.

77. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, págs. 247, 251-252.

78. Citado en Miłosz, *History*, págs. 471-472.

79. Paul Celan, «Weggebeizt», de la colección *Atemwende*, en *Gesammelte Werke*, Francfort, Suhrkamp, 1983, II, 31; trad. ingl. de Michael Hamburger en *Poems of Paul Celan*, Nueva York, Persea Books, 1988, pág. 230.

80. Paul Celan, «Kein Halbholz», de la colección *Lichtzwang*, en *Gesammelte Werke*, II, 296; trad. ingl. de M. Hamburger en *Poems of Paul Celan*, pág. 300.

81. Paul Celan, «Fadensonnen», de *Atemwende*, en *Gesammelte Werke*, II, 26; trad. ingl. de M. Hamburger en *Poems of Paul Celan*, pág. 226.

82. Roman Jakobson, *Questions de poétique*, París, Seuil, 1973.

83. A menos que se quiera considerar que pertenecen al mismo movimiento ciertos grandes novelistas contemporáneos de la desintegración y el encarcelamiento, como son William Burroughs y Thomas Pynchon.

84. Véase Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, *passim*; véase también Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, cap. 8.

85. Véase Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, págs. 175-179.

86. Véase ibíd., pág. 172.

87. Véase Richard Bernstein, «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida», *Journal of Speculative Philosophy* (en prensa).

88. Véase Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault*, epílogo.

89. Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, París, Minuit, 1979.

90. En su propia y muy diferente manera, la filosofía de Derrida ilustra el vínculo que he tratado de establecer al relacionar el futurismo con el surrealismo. Una filosofía que supuestamente niega la subjetividad, la serenidad y la plena presencia, y que percibe el pensamiento como algo perpetuamente disperso y «diferido» en un campo de infinitas sustituciones, también exalta la indefinida libertad del juego y se presenta como doctrina liberadora. El sumergimiento y el extremo subjetivismo se juntan aquí en una noción de «free play» [juego libre], en la que su antihumanismo está en las antípodas de Schiller. Ofrece un modo de pensar que «afirma el *free play* y trata de sobrepasar al hombre y al humanismo: el nombre del hombre es el nombre del ser, que a través de toda la historia de la metafísica o de la ontoteología —en otras palabras, a través de la historia de toda su historia— ha soñado con la plena presencia, la fundamentación tranquilizadora, el origen y el fin del juego»; «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», en *The Structuralist Controversy* (edición a cargo de Richard Macksey y Eugenio Donato), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, págs. 264-265.

91. Como dice Stephen Spender: «A través de la crítica moderna corre la fantasía de una Segunda Caída del hombre... La Segunda Caída parece resultar de la introducción de los modos de razonamiento y los valores utilitarios científicos en el mundo de la elección personal entre el bien y el mal, con el resultado de que los valores dejan de ser personales para identificarse con lo útil o destructivo de los sistemas sociales y las cosas materiales»; en su *The Struggle of the Modern*, Londres, Hamish Hamilton, 1963, pág. 26. Spender habla aquí desde una perspectiva que abarca «de Carlyle, Ruskin, Morris y Arnold, a T. E. Hulme, Ezra Pound, Yeats, Eliot, Lawrence y Leavis». Pero también podría haberse remontado hasta los primeros románticos.

92. Spender, *Struggle*, pág. 17.

93. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (edición a cargo de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright), Oxford, Blackwell, 1977, párrs. 84 y sigs.

94. Para una argumentación sobre esta noción de «trasfondo», véase Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper, 1979, tercera parte; John Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, cap. 5; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

95. Véase la argumentación en Hamburger, *Truth of Poetry*, cap. 8.

96. De su *Opus Posthumus*, citado por Spender en *Struggle*, pág. 39.

1. Véase A. Willener, *L'image-action de la société*, París, Seuil, 1970, cuarta parte.

2. Citado en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, pág. 63.

3. Véase Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley, University of California Press, 1982.

4. S. Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review* (trad. ingl. de H. V. y E. H. Hong), Princeton, Princeton University Press, 1978.

5. «Erbärmliches Behagen»; *Also Sprach Zarathustra*, Prefacio de Zaratustra, sec. 3. Parece que Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, se hace eco de esto al enseñar cómo la original promesa de liberación de la tecnología puede degenerar en «la adquisición de un frívolo confort» (19).

6. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. ingl. de Talcott Parsons), Nueva York, Scribner, 1958, pág. 181.

7. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, Nueva York, Verso, 1982.

8. Borgman, *Technology*, págs. 41-42.

9. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, Doubleday, Anchor Edition, 1959, pág. 83.

10. The Seventh Elegy (trad. ingl. de Stephen Mitchell), en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, pág. 189.

11. He intentado mostrar la imposibilidad de algunos de los rechazos mostrados por Michel Foucault en mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; y he intentado presentar una tesis más general en «Humanismus und moderne Identität», en *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (edición a cargo de Krzysztof Michalski), Stuttgart, Klett-Cotta, 1985. Richard Bernstein muestra en «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida», *Journal of Speculative Philosophy* 343, por qué gran parte del atractivo que ejerce la obra de Derrida parte de su aparente compromiso con la ética de la no dominación.

12. Véase Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, pág. 275.

13. He estudiado esto en gran medida en «Explanation and Practical Reason» (en prensa).

14. He examinado estas tesis tocquevilleanas con cierta extensión en distintos lugares, por ejemplo, «Social Theory as Practice» y «Legitimation Crisis?», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; véase también «Alternative Futures», en *Constitu-*

tionalism, Citizenship and Society in Canada (edición a cargo de Alan Cairns y Cynthia Williams), Toronto, University of Toronto Press, 1985; «The Politics of the Steady State», en *Beyond Industrial Growth* (edición a cargo de Abraham Rotstein), Toronto, University of Toronto Press, 1976, y «Algunas condiciones para una democracia viable», *Democracia y participación* (edición a cargo de R. Alveyey y C. Ruiz), Santiago, CERC, 1988. Bellah *et al.*, *Habits*, proporcionan una lectura tocquevilleana de los lenguajes morales en los Estados Unidos contemporáneos. Véase también Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», Political Theory 12 (febrero de 1984), 81-96.

15. Véase la obra original de Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, Norton, 1966. Este concepto es ampliamente citado en la actualidad. Christopher Lasch lo utiliza en su *Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, y en *The Minimal Self*, Nueva York, Norton, 1984. Alasdair MacIntyre se ha basado en él para esbozar sus «personajes» de la era emotivista, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, cap. 3; y Bellah *et al.* también lo citan en su *Habits*, cap. 5.

16. Véase, por ejemplo, Bellah *et al.*, *Habits*, págs. 80, 131-133.

17. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, Nueva York, Bantam Books, 1976, pág. 30.

18. Ibíd., págs. 364, 513.

19. Ibíd., cap. 3.

20. Ibíd., cap. 5. Steven Tipton, uno de los coautores de *Habits*, en su *Getting Saved from the Sixties*, cap. 5, muestra que algunos de los entornos en el movimiento por el potencial humano, como también algunas sectas, posibilitan que la gente integre su vida privada expresiva con su trabajo instrumental y su vida pública, aunque en la inicial postura de la década de 1960, la primera socavaba la segunda.

21. Christopher Lasch, cap. 7 *passim*, pág. 387; íd., cap. 1.

22. Lasch, *Narcissism*, cap. 1; íd., *Self*, cap. 2.

23. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981, I, cap. 4.

24. Ibíd., cap. 1.

25. Éste es un patrón en el que es muy fácil caer. Incluso Bellah *et al.* algunas veces presentan a sus demandados subjetivistas bajo una luz en general muy negativa. O quizás el patrón está en la mente del lector. En cualquier caso, un libro tan agudo como el de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, puede crear en algunos lectores la impresión de que descarta el «proyecto de la Ilustración» simplemente como un error.

26. Borgman, *Technology*, cap. 11.

27. Véase, por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemayer, 1927; pienso que también se pueden ver bajo esta luz

las obras del último Wittgenstein; y también las de Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Nueva York, Harper, 1964, y *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

28. He estudiado esto más ampliamente en «Overcoming Epistemology», en *After Philosophy: End or Transformation?* (edición a cargo de Kenneth Baynes. James Bohman y Thomas Macarthy), Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

29. Bernard Williams, en su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 10, muestra la centralidad de la noción de obligación para la metaética predominante. El capítulo de Williams titulado «Morality, the Peculiar Institution» da una cierta indicación de ese sesgo.

30. Véase, por ejemplo, William Connolly, «Taylor, Foucault and Otherness», *Political Theory* 13, n.° 3 (agosto de 1985), 365-376.

31. Véase, por ejemplo, el estudio sobre la tradición de la teoría política en Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

32. Pero el pensamiento de Nietzsche es, como siempre, más multifacético y complejo que esto. Véase la sección «Was bedeuten asketische Ideale?», en *Jenseits von Gut und Böse*.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Abrams, M. H., 515, 598
Adams, Henry, 318
Adkins, A.W.H., 171
Adorno, Theodor, 575, 648, 649, 655, 676, 683, 687, 688
Agustín, san, 104, 140, 144, 175, 183, 184, 185, 186-204, 214, 220, 247, 248, 257, 293, 301, 351, 495, 498, 531, 532, 610
Agustinismo, 200-203, 210, 220, 222, 228, 256, 257, 293, 427, 487, 495, 499, 598
— Descartes, 183, 189, 199, 200, 220, 221, 222, 427
— en la teología moderna, 40, 184, 293, 301, 487-488
— en las perspectivas morales modernas, 128,406, 407, 494-500, 591, 599
— interioridad, 189, 196, 220, 256, 345, 432
— Montaigne, 254
Alberti, León Bautista, 277, 278
Anderson, Benedict, 157, 397
Aqiba, rabino, 368
Arendt, Hannah, 492, 677
Ariès, Philippe, 401, 403
Aristóteles, 180, 230, 258, 261, 315
— ética y el bien, 104, 105, 119, 131, 197, 198, 209-210, 382, 389
— la vida buena, 126, 179, 289, 290, 508, 597
— nociones modernas de la naturaleza, 262, 508, 597
— sabiduría práctica, 179,180
Aristotelismo, 33, 209-210, 264, 508, 597
Arnauld, Antoine, 222, 487
Arnold, Matthew, 558,559, 564, 570, 690
Atomismo, 127, 232, 267, 270, 271, 272, 564, 680, 683
Auden, W. H., 655, 666
Auerbach, Erich, 395
Aufklärer, 441, 443, 451, 452, 454, 470, 480, 481
Autoconocimiento, *véase* Conocimiento de sí mismo
Autocontrol, 34, 44, 168, 169, 170, 179, 216, 241, 242, 243, 257, 266, 431
Autoexploración, 247, 248, 256, 257, 289, 419, 431, 471, 495, 532
Autonomía, 31, 90, 335, 393, 399, 419, 421, 423, 495, 521, 522, 523, 525, 526, 528, 599, 678, 687

Bacon, Francis, 129, 226, 290, 292, 314, 315, 316, 317, 321, 329, 332, 355, 362, 553
Baudelaire, Charles, 575, 580, 582, 587, 591-601, 606-609, 617, 622, 623
Baumgarten, Alexander, 510

Beccaria, Cesare, 437, 539
Bellah, Robert, 68, 686-688
Benevolencia, 58, 103, 122, 127, 358, 618, 698
— deísmo, 363, 366, 383, 384
— ética de, 350, 458, 553, 670, 697
— Hutcheson, 355-368
— universal, 419, 442, 459, 539, 562, 575
— y justicia, 540-542, 560, 698, 699
— y la Ilustración, 450-456, 460, 461, 500, 506, 528
— y la naturaleza como fuente, 561, 562
— y Nietzsche, 469, 576, 618, 700
— y Rousseau, 489-490, 494, 510, 561
Benjamin, Walter, 628, 649, 650
Bentham, Jeremy, 129, 443, 449, 450, 453, 455, 461, 463, 522, 539, 554, 560, 621, 671
Berman, Marshall, 676
Bernstein, Richard, 622
Bienes constitutivos, 137-158, 335, 422, 423, 426, 433, 438, 442, 463, 669, 673, 679
Bienes vitales, 139, 140, 422, 423, 433, 438, 442, 443, 444, 464, 466, 608, 671
Blackburn, Simon, 95, 96, 97
Blake, William, 504, 575, 620
Boileau, Nicolas, 412
Bolton, Robert, 308
Borgman, Albert, 677, 693
Bossuet, Jacques, 270
Bovillus, 276
Boyle, Robert, 316
Breton, André, 637, 638, 640
Bruner, Jerome, 63
Bruno, Giordano, 568, 582, 583
Bunyan, John, 256, 395, 396

Calvinismo, 268, 295-296, 310, 311, 313, 338, 597, 601
Calvino, Juan, 256, 312
Camus, Albert, 561, 601, 671
Carlyle, Thomas, 554, 574
Cartesianismo, 207, 208, 212-213, 217-222, 223, 226-227, 253, 261, 475-477, 486
Véase también Poscartesianismo
Cassirer, Ernst, 217, 343, 344
Celan, Paul, 658, 659
Cézanne, Paul, 635, 636
Cicerón, 216
Clarke, Samuel, 349
Coleridge, Samuel Taylor, 415, 517, 518, 558, 573, 574, 620, 621, 626, 649
Condillac, Étienne, 67, 274
Condorcet, Marie Jean Antoine, 424, 438, 451, 452, 453, 472, 482, 531
Conductismo, 94, 164
Connolly, William, 700
Conocimiento de sí mismo, 193-195, 247, 252, 604
Conrad, Joseph, 161, 289, 569, 606
Constable, John, 571, 586, 620
Contraepifánico, 586, 588, 632, 634-636, 658, 660, 664
Corneille, Pierre, 215, 217, 293
Cotton, John, 309
Courbet, Gustave, 586, 588, 589
Cranmer, Thomas, 309
Crisipo, 196, 309
Cudworth, Ralph, 230, 231, 342, 344
Cumberland, Richard, 335, 359

D'Alembert, Jean le Rond, 476
Dadá, 637
Dadaísmo, 671
Darwin, Charles, 478, 551
Davidson, Donald, 94
Defoe, Daniel, 256, 395
Deísmo, 341-363
— e increencia, 419-439
— reacciones a, 485-488, 493, 495, 521

— y Descartes, 220
— y la Ilustración radical, 441-483
— y Locke, 321, 334, 335-339, 414
— y los victorianos, 548-549, 569
— y naturaleza como fuente, 504-505, 518, 524, 585, 590, 647
Derrida, Jacques, 661, 662, 664, 674
Descartes, René, 131, 179, 182, 189, 203-322, 257, 273, 390, 412, 414, 421, 422, 432, 444, 445, 556, 694
— y Agustín, 188-189, 200-201, 193, 531
— y jansenismo, 486
— y Kant, 497
— y Locke, 223-235, 273
— y Montaigne, 252-256
Véase también Cartesianismo; Poscartesianismo
Desvinculación, 252-256
— y atomismo, 265-268, 270
— y la Ilustración radical, 441, 471-472
Diderot, Denis, 443, 450, 451, 456, 457, 459, 466, 470, 476, 478, 481, 486
Discriminación es cualitativas, 51, 59, 79, 89, 117, 120, 121, 124
Distinciones cualitativas, 42, 49, 55, 56, 71, 72, 87, 101, 696-697
Dod, John, 305
Dostoievski, Fiodor, 29, 47, 561, 610, 612-615, 617, 618, 697-700
Du Bos, Abbé, 510
Du Vair, Guillaume, 223
Dumont, Louis, 394
Dunn, John, 327, 328
Dunne, John, 74
Durie, John, 317

Eliot, T. 5., 411, 575, 581, 584, 623-667, 679, 684
Emerson, Ralph Waldo, 318, 558, 671, 684
Empirismo, 22, 148, 220, 226-229, 233, 273, 301, 341, 342, 343, 641
Enciclopedistas, 443, 458, 462-463, 486
Epicteto, 196, 208, 209, 215, 245, 257, 345, 346, 352
Epicureísmo, 65, 181, 182, 225, 347, 351, 356, 382
Epicuro, 255, 382, 433, 471, 472, 603
Epifanía, 570-573, 577, 578, 580-584, 586, 587, 590, 593, 594, 619-668
Erasmo, 114, 257, 302, 337, 598
Erikson, Erik, 53
Escuela de Frankfurt, 149, 169, 687
Estoicismo, 44, 65, 181, 196, 197, 208-211, 213-216, 220, 223, 236, 243, 244, 257, 430, 433, 458, 471, 490, 491, 493, 499, 556, 593, 658, 701
Véase también Neoestoicismo
Ética del guerrero, 37, 44, 46, 103, 104, 149, 174,
Ética del honor, 43, 47, 50, 75, 104, 214-218, 293, 294, 394
Expresivismo, 503-533, 537, 564-576, 600, 608, 625-652, 654, 669-672, 674, 684, 687, 690

Fauvismo, 605, 627
Fichte, Johann Gottlieb, 497
Ficino, Marsilio, 344, 348, 519, 568, 601
Fielding, Henry, 395
Flaubert, Gustave, 586, 587
Foucault, Michel, 11, 32, 111, 147, 148, 189, 223, 245, 628, 661-664, 674, 687, 700, 701
Freud, Sigmund, 41, 77, 551, 560, 606, 607, 638, 672
Friedrich, Caspar David, 521, 571, 586, 620, 631
Friedrich, Hugo, 254
Frye, Northrop, 143
Fuerte valoración, 20, 35, 42, 72, 96, 100, 176, 342, 455, 456, 460, 461, 522, 523, 695

Futurismo, 530, 538, 553, 554, 584, 585, 636

Gandhi, Mahatma, 433
Garrison, William Lloyd, 547
Gassendi, Abbé, 185
Gauguin, Paul, 636
Geertz, Clifford, 14, 124, 164
Gerson, Jean, 267
Gilson, Etienne, 190, 194
Goethe, Johann Wolfgang, 248, 398, 407, 430, 478, 503, 505, 507, 558, 574, 626, 690
Gombrich, E., 278
Greven, Philip, 428
Grocio, Hugo, 126, 132, 267, 323, 349

Habermas, Jürgen, 11, 13, 101, 130, 132, 133, 134, 147, 687, 688, 699
Hall, Joseph, 306, 307, 332
Hare, R. M., 87, 118, 129, 133, 692
Hartman, David, 368
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 102, 414, 465, 497, 503, 505, 507, 526, 529, 530, 568, 572, 585, 601, 615, 626, 648
Heidegger, Martin, 79, 83, 197, 245, 261, 353, 397, 624, 625, 626, 629, 653, 661, 665
Helvecio, 424, 438, 442, 449, 455, 457, 481
Herbert, Zbigniew, 657-663, 688
Herder, Johann Gottfried, 503-505, 508, 510, 512-516, 573
Hill, Christopher, 315
Hiperbienes, 102-115, 121, 125, 134, 136, 147, 149, 150, 151, 155, 157, 472, 700
Hobbes, Thomas, 67, 127, 273, 293, 342, 348, 356, 430, 522
Hofstadter, Douglas, 477
Holbach, Paul Henri, 448, 452, 456, 457, 459, 472, 476, 481
Hölderlin, Friedrich, 390, 402, 406-407, 409, 433, 480, 488
Homero, 37, 171, 368, 515, 652
Hooker, Thomas, 322
Horacio, 408
Horkheimer, Max, 655, 676, 683
Hulme, T. E., 449, 581, 584, 598, 622-628, 635, 641, 654, 655
Humboldt, Wilhelm, 522, 565, 621
Hume, David, 82, 338, 358, 373, 389, 425, 466, 470, 471, 473, 474, 546,
Husserl, Edmund, 234, 624
Hutcheson, Francis, 338, 341, 355, 362, 366, 367, 374, 377, 378, 389, 390, 393, 414
Huxley, Thomas, 553, 554

Ideas freudianas, 60, 242, 606, 672
Ideas kantianas, 31, 119, 122-123, 133, 134, 140-141, 521, 522, 525, 562-563, 576, 582-583
Ideas lockeanas, 242, 271, 273, 284, 331-350, 355-363, 389, 698, 470, 694
Ilustración:
— e increencia moderna, 419-440
— la Ilustración radical, 441-484
— reacciones a, 537-570
— relevancia moderna contemporánea, 669, 703
— y Locke, 321-340
— y naturaleza como fuente, 485-502
Véase también Pensamiento neoplatónico
Influencia platónica, 44-47, 108, 109, 115, 116, 174, 179-184, 192, 193, 341, 205, 218, 261-276, 301, 427
Influencia rousseauniana, 363, 525, 528, 562, 590, 591, 654
Influencia schopenhaueriana, 623, 627, 637, 640, 648-651, 653, 671, 672, 698
Véase también Pensamiento posschopenhaueriano
Introspección, *véase* Autoexploración

Jansenismo, 221, 266, 337, 457, 486
Jefferson, Thomas, 403, 540
Joaquín de Fiore, 527
Joyce, James, 396, 571, 628, 652, 656, 663, 665
Kafka, Franz, 684
Kahn, Charles, 196
Kakar, Sudhir, 70
Kant, Immanuel, 101, 102, 127-132, 134, 141, 142, 174, 214, 245, 305, 573, 574, 576, 577, 595, 603, 611, 612, 641, 694
Kenner, Hugh, 643, 644
Kierkegaard, Søren, 301, 610, 611, 612, 615, 675
King, Martin Luther, Jr., 548
Kolakowski, Leszek, 29
Kraus, Karl, 145

La Boétie, Étienne, 255
La Mettrie, Julien, 457, 459
La Rochefoucauld, François, 293, 356
Lamartine, Alphonse, 504
Lanson, Gustave, 217
Laplace, Pierre Simon, 445, 446
Lawrence, D. H., 577, 605, 627, 628, 633, 665, 689
Le Nôtre, André, 412, 413
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 201, 230, 301, 363, 377, 380
Lessing, Gotthold Ephraim, 375
Lévinas, Emmanuel, 661, 662
Lewis, Jan, 403, 405
Lewis, Wyndham, 626, 644
Locke, John, 31, 67, 82, 126, 223-246, 247, 258, 267, 268, 271, 273, 316, 321-329, 331-336, 338, 339, 341, 345, 348, 355-358, 361, 362, 373, 377, 388, 393, 414, 694
Logos óntico, 31, 67, 82, 126, 223-246, 247, 258, 267, 268, 271, 273, 316, 321-329, 331-336, 338, 339, 341, 345, 348, 355-358, 361, 362, 373, 377, 388, 393, 414, 694
Lovejoy, A. O., 225, 376
Lucrecio, 252, 471, 472, 477
Lukács, György, 629, 648, 676
Lutero, Martín, 40, 53, 169, 298, 309, 337, 352, 602
Lyotard, Jean-François, 628, 663, 664

MacIntyre, Alasdair, 11, 39, 81
Mackie, John, 23, 95, 96, 97
Macpherson, C. B., 271
Mahler, Gustav, 605
Mallarmé, Stéphane, 572, 580, 581, 599, 600
Mandeville, Bernard, 356, 359
Manet, Édouard, 586, 589
Mann, Thomas, 607, 623, 650, 651, 652, 656, 663, 665, 624, 689
Marcos referenciales, 19, 48, 49-82, 121, 143, 152, 261, 277, 317, 390
Marcuse, Herbert, 575, 676, 683
Marinetti, Filippo, 636, 637, 640
Marx, Karl, 394, 497, 530, 565, 648, 676, 678
Marxismo, 34, 47, 143, 156, 279, 280, 281, 464, 466, 559, 629, 671, 683
Materialismo, 244, 443-447, 456-462, 475, 507, 510, 556, 559, 589, 596, 623
Mather, Cotton, 551
Mather, Samuel, 318
Mead, George Herbert, 688
Méré, Chevalier de, 430
Merleau-Ponty, Maurice, 227, 245, 624, 634
Mersenne, Mann, 424
Metodismo, 373, 415
Mill, John Stuart, 31, 119, 621, 675
Miller, Perry, 318
Milton, John, 594
Modelo baconiano, 229, 266, 276-277, 293, 314-315

Molière, Jean-Baptiste, 293
Montaigne, Michel, 248-256, 472, 473, 531
Montesquieu, Charles Louis, 272, 458
Moral(es):
— intuiciones, 19-26, 34, 70, 112-115, 116
— ontología, 21-26, 27, 28, 70, 112-115, 121, 149, 289
— orientación, 53-54
— reacciones, 20-22, 41, 91, 112, 115, 121, 149, 289
— respuestas, 22, 24, 50
More, Henry, 342
Mornet, Daniel, 409, 413
Murdoch, Iris, 19, 128, 143, 152
Musil, Robert, 627, 628
Musset, Alfred, 504

Naturaleza como fuente, 363, 390, 245, 485, 503, 504, 507, 508, 531
Naturalismo:
— como perspectiva moral moderna, 449, 461-479, 485, 489, 495-499, 520-525
— en el arte moderno, 585-591, 596-599, 609
— relevancia contemporánea, 669-702
— y ética, 21, 47, 44-50, 56-58, 71, 87-132
— y Locke, 321-340
— y modernismo, 632-645
Neoestoicismo, 214
Neonietzscheanismo, 111, 146-153
Neruda, Pablo, 656
Newton, Isaac, 230, 349, 446
Newtoniano, 241
Nicolás de Cusa, 276
Nicole, Pierre, 487
Nietzsche, Friedrich, 33, 38, 66, 104, 111, 113, 114, 134, 149, 151, 155, 169, 299, 464, 469, 510, 511, 576, 603, 604, 605, 610, 614-618, 628, 634, 641, 661, 662, 674, 680, 691, 697-701
Nietzscheanismo, 89, 90, 149, 469, 544, 627, 661, 681, 701
Véase también Neonietzscheanismo
Nominalismo, 126-127, 225-226, 273, 301, 426
Norton, Charles Eliot, 553
Norton, David Fate, 359
Novalis, Friedrich, 414, 415, 504, 508, 582, 583, 586, 626

Ong, Walter, 259
Onians, Richard, 171
Orientación al bien, 60, 61, 79, 92, 107

Panofsky, Erwin, 277, 278
Paracelso, 276, 582, 583
Parfit, Derek, 81, 82, 240
Pascal, Blaise, 142, 222, 251, 293, 352, 475, 486, 487
Pater, Walter, 573-575, 576
Pensamiento hegeliano, 281, 529, 616
Pensamiento neoplatónico, 224, 276, 277, 378, 415, 567-568, 581-582, 593, 601
Pensamiento posschopenhaueriano, 605, 606, 626, 638, 645, 648, 650, 651, 654, 674, 698
Pendes, 74
Perkins, William, 302, 306, 308
Pico de la Mirandola, Giovanni, 275, 276, 344
Pietistas, 415, 416, 499
Pissaro, Camille, 590
Platón, 25, 165-182
— y Agustín, 183-202
— y Descartes, 203-219
Platónicos de Cambridge, 322, 342, 343, 348, 371, 377
Platonismo, 44, 92, 103, 140, 141, 169, 184, 225, 231, 277, 295, 301, 318,

334, 344, 345, 375, 377, 519, 598, 601, 606, 608
Plotino, 183, 199, 344
Poe, Edgar Allan, 591
Polanyi, Michael, 227, 624, 634
Pope, Alexander, 376-378, 381, 384, 385, 387, 519, 520, 631
Poscartesianismo, 192, 230-231, 262
Posromanticismo, 31, 53, 255, 571, 582,-583, 601, 610, 680
Pound, Ezra, 574, 575, 581, 627-668
Prescriptivismo, 87, 118
Priestley, Joseph, 529
Principio de la mejor explicación posible (principio BA), 94, 95, 109, 112, 114, 116, 148, 157, 353
Procedimental:
— ética, 130,133, 147, 670, 681
— racionalidad, 333, 335
— razón, 28, 234, 242, 332, 412
Procedimentalismo, 670, 671, 679, 680, 686, 689, 692, 699
Proust, Marcel, 73, 84, 156, 623, 627, 628, 630, 650, 663, 665, 667, 684
Proyeccionismo, 96, 149, 351-352, 357, 359, 389, 390
Puccini, Giacomo, 578, 579
Pufendorf, Samuel, 239, 267, 322
Puritanismo, 69, 77, 289-323, 327, 329, 341, 362, 395, 399

Ramus, Pierre, 259-318
Rawls, John, 119, 129, 135
Razón básica, 119, 120, 136
Razón desvinculada, 397, 414
— como contraria a la naturaleza como fuente, 505, 515, 518,-519, 621-622
— e identidad moderna, 506, 539, 651, 669-692
— la moral de, 332, 335, 362, 390, 433-438
— y Descartes, 203
— y la afirmación de la vida corriente, 289, 318, 321
— y Locke, 235, 242-243, 335
— y modernismo, 626-629
— y naturalismo, 461-467
Razón(amiento) práctica(o), 24, 112-116, 117, 130-131, 135, 149, 218, 497, 689
Realismo, 95, 96, 225-226, 277, 398, 584-590, 600, 605, 609, 633
Reflexividad radical, 188, 189, 196, 199, 203, 228, 245, 247, 257, 289, 584
Reforma protestante, 12, 33, 46, 47, 105, 143, 257, 265, 295, 302, 310, 312, 332, 333, 337, 338, 372, 416
Richards, 1. A., 644, 665, 667, 668
Richardson, Samuel, 256, 395, 405
Rilke, Rainer Maria, 473, 583, 584, 653, 654, 665, 677, 684, 689, 693
Rimbaud, Arthur, 581, 639
Romanticismo, 321, 413, 430, 477, 479, 494
— en la era victoriana, 537, 538, 457-567
— y contramovimientos, 570-614
— y expresivismo, 503-532
— y modernismo, 619-666, 669-676, 679, 682, 683
Véase también Posromanticismo
Rosen, Charles, 479, 587, 588, 589, 590
Rousseau, Jean-Jacques, 21, 128, 248, 256, 272, 338, 363, 391, 398, 400, 405, 406, 408, 409, 413, 527, 529, 561, 562, 566, 585, 591, 592, 598, 623, 626
Rózewicz, Tadeusz, 656, 657
Russell, Bertrand, 557

Sade, Marqués de, 459, 460
Saint-Evremond, Charles, 459, 471
Sandel, Michael, 135

Sanderson, Robert, 307
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 414, 504, 507, 522, 529, 568, 582, 601, 626, 646
Schiller, Friedrich, 575, 576, 585, 599, 602, 612, 639, 648, 671, 674, 676
Schlegel, August Wilhelm, 518
Schleiermacher, Friedrich, 517
Schopenhauer, Arthur, 569, 601-608, 615, 616, 621, 623-628, 674
Séneca, 215
Shaftesbury, 341, 345-351, 354, 355, 356, 361, 362, 363, 377, 381, 393, 430, 431, 442, 471, 505, 507, 519
Shattuck, Roger, 632
Shelley, Percy Bysshe, 516, 517, 520, 5586, 620, 631
Sibbes, Richard, 317
Simbolismo, 521, 572, 574, 575, 580, 599, 607
Smith, Adam, 356, 394
Smith, John, 345, 350
Snell, Bruno, 171, 172
Sociobiología, 22, 23, 24, 28, 88, 97, 121, 555
Sócrates, 62, 65, 104, 170, 179, 197, 198, 250, 300, 489
Spender, Stephen, 665
Spinoza, Benedict, 430, 433, 458, 507, 522, 557
Stephen, Leslie, 549, 558, 665
Sterne, Laurence, 415
Stevens, Wallace, 655, 668
Stillingfleet, Edward, 475
Stone, Lawrence, 256
Strauss, Leo, 689
Strauss, Richard, 511
Stravinsky, Igor, 627
Suárez, Francisco, 265
Sujeto desvinculado, 157, 422, 432, 606, 694
— e identidad moderna, 260, 263, 694
— la moral de, 341, 342, 431
— y Descartes, 223, 224
— y Locke, 82, 242
Surrealismo, 584, 605, 627, 637,638, 671

Teoría extrínseca, 349, 350, 355, 357, 359, 360, 390, 414
Thomas, Keith, 265, 266
Tindal, Matthew, 336, 338, 366, 371, 372
Tocqueville, Alexis de, 565, 675, 678, 682
Toland, John, 336
Tomás de Aquino, 201, 266, 337
Tradición erasmista, 338, 342, 345, 361, 372, 450, 486, 591, 597, 598
Trilling, Lionel, 559
Tugendhat, Ernst, 682

Utilitarismo, 33, 46, 47, 58, 119, 121, 123, 127, 134, 342, 444, 455, 456, 461-466, 472, 495, 497, 521, 563, 621

Van Gogh, Vincent, 636
Vida buena, 19, 33, 43, 46, 104, 105, 119, 122, 123, 126, 134, 139, 147, 176, 177, 180, 181, 214, 289-291, 293, 294, 355, 386, 405, 419, 422, 462, 508-510, 513, 523
Vida corriente:
— lugar en la ética contemporánea, 33-36, 46, 47, 75, 92, 104, 124-127
— surgimiento de, 289-340
— y deísmo, 370, 373, 382-387, 393, 394, 399, 408
— y la Ilustración naturalista, 447, 469, 457, 461, 474
Virgilio, 408
Visiones hiperagustinianas, 337, 338, 339, 348, 370, 371, 449, 456, 457, 486, 547, 563, 598, 601
Voltaire, 346, 443, 454, 458, 547

Wadsworth, Benjamin, 309
Wagner, Richard, 603, 604, 605
Walzer, Michael, 14, 143, 312
Wasserman, Earl, 520, 631
Watt, lan, 396, 399
Weber, Max, 38, 207, 210, 258, 265, 280, 304, 308, 676, 689, 691
Webster, John, 315
Wesley, John, 416
Whichcote, Benjamin, 338, 342, 344, 345, 371, 372, 424-427, 435
Whitman, Walt, 671, 684
Wilberforce, William, 545
Wilde, Oscar, 572, 574, 577
Williams, Bernard, 88, 91, 95, 102, 130, 136
Wilson, E. O., 555, 556, 670
Wilson, Woodrow, 501
Wittgenstein, Ludwig, 62, 63, 68, 108, 137, 190, 474, 624, 625, 665
Wollaston, William, 349
Wood, Neal, 328
Wordsworth, William, 248, 415, 504, 508, 516, 520, 571, 573, 580, 581, 586, 620, 622, 626, 631
Wright, Henry Clark, 547

Yeats, William Butler, 572, 573, 574, 582, 583, 655, 665
Yo puntual, 82, 223, 226, 230, 241, 243, 247, 271, 273
Young, Edward, 407

Zinzendorf, conde, 416
Zola, Emile, 586, 590

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS
ENSAYOS SOBRE EL CONOCIMIENTO, EL LENGUAJE Y LA MODERNIDAD

CHARLES TAYLOR

Colección: Básica, 81
ISBN: 84-493-0415-6 - Código: 32081
Páginas: 384 - Formato: 15,5 x 22 cm

Argumentos filosóficos indaga en las principales líneas de argumentación de la filosofía contemporánea. Más que realizar un estudio de la retórica del pensamiento, su autor, Charles Taylor, pretende desentrañar los paradigmas, las formas de la razón contemporánea y el estatus que éstas adquieren en la actividad filosófica. Estamos así en presencia de un texto que comprende desde argumentos ontológicos y epistemológicos hasta reflexiones sociales, todo ello en un espectro de análisis que acaba asombrando por su amplitud, como puede demostrar una simple mirada al sumario.

El volumen se desarrolla a partir de una reflexión acerca de «La superación de la epistemología» y de la historia del pensamiento que la sostiene. Los diferentes temas tratados —la validez de los argumentos trascendentales, la polémica liberalismo-comunitarismo, los argumentos ontológicos, las relaciones sociales y la historia—constituyen el entramado que permite a Charles Taylor realizar una profunda investigación sobre las raíces de la contemporaneidad y sus principales creencias y aciertos.

DESCARGUE NUESTRO CATÁLOGO EN www.paidos.com

CHARLES TAYLOR es también autor de *La ética de la autenticidad*, *Argumentos filosóficos* y *Las variedades de la religión hoy*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.

ISBN 84-493-1848-3

82021

9 788449 318481

En esta apasionante investigación sobre las fuentes de la identidad moderna, Charles Taylor nos enseña que la tendencia contemporánea hacia la interioridad, muy lejos de constituir — como muchos querrían — un desastre, es el resultado de los grandes esfuerzos realizados por el hombre para definir y alcanzar el bien. En el corazón mismo de su disquisición, así, Taylor encuentra aquello que él mismo denomina la afirmación de la vida corriente, un valor que, definitiva y totalmente, ha reemplazado a la antigua concepción de la razón ligada a la cuna y a la fortuna. Y, al narrar las revoluciones propuestas por los que fueron sus defensores —San Agustín, Montaigne, Lutero y algunos otros—, se propone asegurarse de que no perdamos de vista sus objetivos. *Fuentes del yo*, de este modo, no sólo plantea una firme defensa del orden moderno y una aguda contrarréplica a sus críticos, sino también una magnífica explicación —completa, ecuánime, sencilla, fluida, aguda y muy bien escrita— del yo producto de esa situación capaz de adentrarse en las profundidades de su propia herencia con enorme generosidad.

«Una de las obras filosóficas más importantes del último cuarto de siglo.»
Jerome Bruner

www.paidos.com

ACCESO ABIERTO

Diseño: M. Eskenazi/R. Alavedra